UNIVERSIDAD DE MURCIA
FACULTAD DE LETRAS
BIBLIOTECA

Universidad de Murcia
ENTRADA
1/7/91
Secretariado de Publicaciones
INTERCAMBIOS

UNIVERSIDAD DE MURCIA
Facultad de Letras
BIBLIOTECA
Departamento Bibl.
Registro 1 1 R-18616

MUSEO BIZANTINO

Cette hantise d'un empire universel...
LOUIS BRÉHIER

Tú, Manuel Tzanes, fuiste dado a luz por una diosa en una cumbre de la Hélade. Tu padre fue un orfebre. Tu agreste infancia, labios de mujer y un códice en unciales que hablaba de la Vida, de las estratagemas que los hombres urdieron ab initio *para eludir la muerte.*

Juan el Evangelista era muy bello. El anciano de Patmos fue adolescente un día. Y en su carne marchita cabalgaban jinetes de tiniebla, sangre que fuera soledad, distancia, o llagas en los ojos.

El águila, la cera de sus manos, la pluma de ave abrupta y extinguida, un rumor de salmodias enhebradas con unción y esperanza, brindando a la conciencia alguna paz, veneno salvador, memoria de ceniza o lira rota.

Qué mester bizantino de eternidad, qué luto alborozado clausuró tu mirada, Manuel Tzanes. Qué severo cicládico, qué minoico reciente te envolvía, laberíntico apóstol, trastornando su línea en tu sepulcro.

Toda Grecia ante ti, Constantinopla altiva, Asia Menor, las Islas. Y Creta, sus palacios, sus delfines, sus grifos fabulosos. A lo lejos, Venecia, cortesana y sonora, en tu paleta virginal de húsar de la reina o de guardia de corps.

Preferible es pensarte devorando el espacio sagrado de Hagia Triada, imaginarte en Cnoso o en la gruta de Psicro segado por el hacha doble de los verdugos palatinos.

No alabo sólo tu caligrafía, los siglos de grandeza que fundías, la esmerada cultura que te ornaba, el trazo de los pliegues, la elegancia de los fondos dorados, las columnas corintias del entorno, la majestad de la expresión, el halo misterioso que los elfos dibujan sobre tu sepultura.

Es tu indolencia verde pálido, la hoguera de tu cuerpo entre frutales, el increíble escorzo de tu sueño más allá de Venecia, de Candía, más

allá del olivo, de los talles escuetos como leves pecíolos, de las rapiñas de los almogávares, de un Minotauro reflexivo y un monarca de naipe o galería interminable, de Nicéforo Focas o Miguel Cerulario, del cofre alado de la Historia.

Para siempre tu luz, tu Dios y tus Pinceles, Manuel Tzanes. Desde una tarde helénica imposible, desde Ana Comnena y su Alexíada, *desde el Portirogéneta, desde la* Biblioteca *de Focio, el patriarca, siento tu corazón como una exedra precipitada en todos sus empujes hacia la luminosa cúpula de mi alma.*

* * *

ΒΥΖΑΝΤΙΝΟ ΜΟΥΣΕΙΟ

Σέ, Μανουὴλ Τζάνη, ἔφερε στὸ φῶς κάποια θεὰ σὲ μιὰ κορφὴν τῆς Ἑλλάδας. Ὁ πατέρας σου ἦταν χρυσοτέχνης. Ἡ ὀρεινή σου παιδεία, χείλη γυναικὸς καὶ ἕνα χειρόγραφο μεγαλογράμματο ποὺ μιλοῦσε γιὰ τὴ Ζωή, γιὰ τὰ στρατηγήματα ποὺ οἱ ἄνθρωποι σοφίστηκαν ab initio γιὰ ν' ἀποφύγουν τὸ θάνατο.

Ὁ Ἰωάννης ὁ Εὐαγγελιστὴς ἦταν πανέμορφος. Ὁ γέρων τῆς Πάτμου ὑπῆρξεν ἔφηβος κάποια μέρα. Καὶ στὸ μαραμένον του κορμὶ καβαλλίκευαν ἀναβάτες ἀπὸ σκότος, αἷμα ποὺ ἦταν μοναξιά, ἀπόσταση, ἡ πληγὲς στὰ μάτια.

Ὁ ἀετός, τὸ κερὶ τῶν χεριῶν του, ἡ τραχιὰ καὶ σβησμένη του πένα, μιὰ φήμη ψαλμωδιῶν ραμμένων μὲ θείαν εὐλάβειαν καὶ ἐλπίδα, δίνοντας στὴ συνείδησην κάποιαν εἰρήνη, σωτήριο δηλητήριο, μνήμη στάχτης ἡ σπασμένη λύρα.

Ποιὰ βυζαντινὴ τέχνη αἰωνιότητος, ποιὸς χαροποιὸς θρῆνος ἔκλισε τὴ ματιά σου, Μανουὴλ Τζάνη. Ποιὸς σοβαρὸς κυκλαδικός, ποιὸς ὑστερομινωικὸς ρυθμὸς σὲ περιτριγύριζε, ἀπόστολε τοῦ λαβυρίνθου, περιπλέκοντας τὴ γραμμή του στὸν τάφο σου.

Ὅλη ἡ Ἑλλάδα μπροστά σου, ἡ περίφανη Κωνσταντινούπολη, ἡ Μικρασία, τὰ Νησιά. Καὶ ἡ Κρήτη, τὰ ἀνακτορά της, τὰ δελφίνια της, οἱ μυθικοί της γρύπες. Μακριά, ἡ Ἐνετία, ἠχηρὴ καὶ μὲ αὐλικὴ πολυτέλεια, πάνω στὴν παρθενική σου παλέττα, ἴδια οὐσάρου βασιλίσσης ἡ σωματοφύλακα.

Κάλλιο εἶναι νὰ σὲ σκέπτομαι καταβροχθίζοντας τὸ τέμενος τῆς Ἁγίας Τριάδος, νὰ σὲ φαντάζομαι στὴν Κνωσὸ ἢ στὸ ἄντρον τῆς Ψύχρου θερισμένον ἀπὸ τὸν διπλὸν πέλεκυν τῶν αὐλικῶν δημίων.

Δὲν λατρεύω μονάχα τὴν καλλιγραφίαν σου, τοὺς αἰῶνες τοῦ μεγαλείου ποὺ ἔλειωνες, τὴν ἐπιμελημένη καλλιέργειαν ποὺ σὲ στόλιζε, τὶς γραμμὲς τῶν πτυχῶν, τὴν κομψότητα τῶν χρυσομένων φόντων, τὶς κορινθιακὲς κολῶνες τοῦ περιβάλλοντος, τὴν μεγαλοπρέπειαν τῆς ἔκφρασης, τὸ μυστηριῶδες φωτοστέφανο, ποὺ σχεδιάζουν οἱ ἔλφοι πάνω στὸν τάφο σου.
Ἡ ραθυμία σου ὠχρὸ πράσινο, ἡ φωτιὰ τοῦ κορμιοῦ σου ἀνάμεσα σὲ ὀπωροφόρα, ἡ ἀπίστευτη προοπτικὴ τοῦ ὀνείρου σου πιὸ πέρα ἀπ' τὴν Ἐνετία, τὴν Καντία, πιὸ πέρα ἀπ' τὴν ἐλιά, ἀπ' τὶς βαθυζώνους παρθένους σὰν ἐλάφρους μίσχους, ἀπ' τὶς λεηλασίες τῶν Καταλάνων, ἀπὸ ἕνα στοχαστικὸ Μινώταυρο καὶ ἕνα βασιληὰ τράπουλας ἢ ἀτέλειωτης πινακοθήκης, πιὸ πέρα ἀπ' τὸ Νικηφόρο Φωκᾶ ἢ τὸ Μιχαὴλ Κηρουλάριο, ἀπ' τὸ φτερωτὸ σεντούκι τῆς Ἱστορίας.

Εἰς αἰῶνα τὸ Φῶς σου, ὁ Θεός σου καὶ τὰ Πινέλα σου, Μανουὴλ Τζάνη. Ἀπὸ ἕνα φανταστικὸ ἑλληνικὸν ἀπόγευμα, ἀπ' τὴν Ἄννα Κομνηνὴ καὶ τὴν Ἀλεξιάδα της, ἀπ' τὸν Πορφυρογέννητο, ἀπ' τὴ Βιβλιοθήκη τοῦ Φωτίου τοῦ Πατριάρχη, νοιώθω τὴν καρδιά σου σὰ μιὰ ἐξέδρα ἀνυψωμένη σ' ὅλες τὶς ὠθήσεις της πρὸς τὸν λαμπρὸ θόλον τῆς ψυχῆς μου.

ΔΟΞΑ ΤΩΙ ΘΕΩΙ

LUIS ALBERTO DE CUENCA (Madrid, 1951)

Es una de las voces más representativas de la poesía española de los últimos años. Doctor en Filología Clásica e Investigador en el CSIC, ha publicado como poeta *Los retratos* (1971), *Elsinore* (1972) y *Scholia* (1978). «Museo Bizantino» pertenece a su libro *Elsinore* y constituye un homenaje a la civilización bizantina, sentida a través del pintor cretense Manuel Tzanes (1610-1690), último residuo de aquel mundo mágico y subyugante. En 1983 verá la luz un nuevo libro de Luis Alberto de Cuenca, que recogerá su producción poética más reciente. La traducción al griego moderno ha corrido a cargo de Ilías Danelis, con la ayuda de Pedro Bádenas de la Peña. Se pretende así ir dando a conocer, desde estas páginas, muestras de la poesía española y griega contemporánea de manera bilingüe.

Literatura

INFLUJOS TEMPRANOS EN EUROPA DE LA FABULA BIZANTINA DE ORIGEN GRIEGO E INDIO

FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS
Universidad Complutense

La historia de la fábula es sólo un ejemplo entre varios que podrían ponerse para hacer patente el papel de Bizancio como intermediario entre Oriente y Occidente, para la transmisión en la Edad Media de tantos y tantos elementos culturales. Voy a anticipar aquí algunas cosas que expondré en forma más detallada y erudita en trabajos que luego mencionaré, y que hacen ver en forma precisa y concreta el papel de Bizancio en la historia de la fábula.

Las ideas que voy a exponer van a contrapelo de las concepciones usuales, para las cuales la historia de la fábula tiene dos ramas independientes, la oriental o griega y la occidental o latina, ramas que sólo a partir del s. XIV, con la traducción de la «Vida de Esopo» al latín por obra de Rinuccio Aretino (en 1446-1448) y la publicación de la edición de las fábulas por Steinhöwel (Ulm, poco posterior a 1475) confluyen. Esas dos ramas son, respectivamente, la que deriva de la Augustana (la más antigua de las colecciones anónimas griegas), así como de Babrio y otros autores; y la que deriva de Fedro y Aviano. La primera produce, en Bizancio, la colección Accursiana (s. IX) y la llamada Paráfrasis Bodleiana, entre otras colecciones; la segunda, produce Rómulo y otras colecciones que llegan hasta Marie de France, así como diversos derivados de Aviano.

De otra parte, esas mismas concepciones usuales establecen que la fábula oriental se difunde a partir, fundamentalmente, de las traducciones alfonsíes del *Pañcatantra* (1251) y el *Sendebar* (1253); eso, pese a que las traducciones al griego de estas mismas obras son más antiguas: del *Pañcatantra* hay una (conservada fragmentariamente) de hacia el año 1000 y otra, la de Simeón Seth, de 1080; del *Sendebar* hay la de Andreópulos, de fines del s. XI. Una pequeña excepción se establece, solamente, a favor de la *Disciplina Clericalis* del judío converso aragonés Pedro Alfonso, en torno al 1100, que contiene fábulas indias, algunas coincidentes con las del *Sendebar*. Pero en términos generales se piensa que sólo en el s. XIV, en el Arcipreste de Hita y D. Juan Manuel, sobre todo, coincide la tradición india con la latina y occidental, confluyendo a su vez con éstas, como queda dicho, la griega de la Accursiana en el s. XV.

Resulta muy extraño, en verdad, ese aislamiento hacia el s. XIII entre la tradición europea —griega y latina— y la

india, que es bien sabido que a través de versiones en pehlví primero, en árabe y siriaco después, se difundió ampliamente. Lo mismo en los Balcanes que en nuestra Península el contacto entre las culturas árabe y cristiana fue lo suficientemente estrecho, en tantos dominios, como para plantear la hipótesis de que un género tan popular como la fábula no pudo dejar de trasvasarse de uno a otro lado. Creo que fue así, lo mismo en una dirección que en otra. En ese caso la fábula no habría hecho otra cosa en época medieval que continuar su historia más antigua. Envío, efectivamente, a mi *Historia de la Fábula Greco-Latina* I, Madrid 1979, pp. 301 ss. y 699 ss. para lo relativo al influjo de la fábula oriental (sobre todo la mesopotámica) en el origen de la fábula griega y de ésta (y la mesopotámica) en el origen de la india y, concretamente, del *Pañcatantra*, su principal colección.

De la misma manera, resulta *a priori* muy dudoso que la fábula latina (nacida de la griega) haya permanecido aislada de la misma nada menos que hasta el siglo XIV. El imperio carolingio y luego el Romano Germánico, de un lado, y el imperio Bizantino, de otro lado, permanecieron a partir del s. IX d.C. como las principales potencias europeas y entre ambas hubo una constante relación cultural. Para limitarme a las influencias culturales de Bizancio (originarias, a su vez, bien del mundo antiguo bien del oriental) me permitiré recordar las que de aquí llegaron a la escultura y las artes suntuarias occidentales (capiteles románicos, telas, marfiles, etc.). Luego la tendencia se invirtió y a partir del s. XIII, época de las Cruzadas, fue la influencia occidental la que en forma masiva se vertió sobre Grecia: también en la literatura.

En una serie de trabajos en preparación o en prensa trato de fundamentar, precisamente, la tesis de que a través de Bizancio llegaron a Europa occidental una serie de fábulas que la tradición latina antigua desconocía: fábulas de origen griego antiguo unas veces, de origen oriental (indio), otras. Cito dichos trabajos, donde, como queda dicho, expongo más en por menor los argumentos y datos: «Aportaciones al estudio de las fuentes de las fábulas del Arcipreste», que aparecerá en el *Homenaje a Manuel Alvar;* «El libro del Buen Amor y la Vida de Esopo», destinado al Homenaje a Fernando Lázaro; «The Influence of Indian Fable on medieval european Latin writings», destinado a aparecer en la revista danesa *Classica et Medievalia;* y el vol. II de mi *Historia de la fábula greco-latina,* que espero aparecerá (como el trabajo anterior) en 1984 y está dedicado al estudio de las colecciones de fábulas de época imperial romana y medieval.

Querría, como digo, adelantar aquí algunos resultados de estos trabajos, que ya fueron expuestos en el Simposio de 1981 de nuestra Sociedad.

Si repasamos la fabulística europea, encontraremos en ella algunas fábulas, para comenzar, que no se encuentran en la tradición de la fábula latina: aunque ésta bebe de la tradición griega, no ha incorporado diversas fábulas griegas. Por ejemplo, ni en Fedro y Rómulo (que añade a las fábulas derivadas de Fedro otras diversas de origen griego) ni en Aviano y sus sucesores, aparece para nada la fábula del águila y la flecha: aquella en que el águila, herida por la flecha, se lamenta de morir «por sus propias plumas». Es una fábula griega que se encuentra, entre otros lugares, en Aftonio 32 y en el número 273 de las Fábulas Anónimas (colección Accursiana). Tam-

poco se encuentra en la épica animalística medieval (*Ecbasis Captivi, Ysengrimus, Roman de Renart,* etc.) ni en colecciones latinas diversas ni en fábulas-ejemplo. Pues bien: está en el Arcipreste de Hita (estr. 270 ss.) ¿De dónde la tomó?

La respuesta a esta pregunta (y a otras paralelas) es también necesaria cuando se trata de fábulas que sí están en la tradición latina, pero en nuestro Arcipreste se encuentran con rasgos que son característicos de las versiones griegas. Así, la fábula del asno y el caballo aparece en Juan Ruiz (estr. 237 ss.) con motivos ausentes de la versión latina de Fedro (en Rómulo 53), pero presentes en la griega del núm. 272 de la Accursiana: el caballo antes orgulloso y luego decaído era una caballo de guerra, que fue herido en la batalla. Igualmente la fábula que se refiere al conocido tema de «la parte del león»: la versión de Juan Ruiz (estr. 82 ss.) no sigue el modelo latino (Fedro I 5), sigue el motivo griego (F. An. 154) según el cual cuando el león preguntó a la zorra qué es lo que le había enseñado a repartir tan bien (dándoselo todo al león), aquélla le contestó que «la desgracia del asno» (muerto por haber querido hacer un reparto equitativo).

Juan Ruiz no conocía el griego ni es de creer que un texto griego penetrara en esta fecha en nuestra Península. Pero la versión griega que sigue para la fábula precedente se encuentra también en el poema latino *Ysengrimus,* del s. XII, la «epopeya» de la zorra (H 147). Esta (o una versión emparentada con ésta) es la fuente de nuestro Arcipreste. Y lo es también cuando cuenta, por ejemplo, la fábula del asno médico, que salva la vida sacando una estaca al lobo de la pata: por más que la fábula esté en Fedro (conocido por Rómulo 52), Juan Ruiz la ha tomado de la tradición latina europea, en uno y otro lugar el lobo ha sido convertido en león que reina sobre los animales.

O sea: la literatura medieval latina de Europa es fuente de Juan Ruiz, a través de ella le han llegado temas griegos ausentes de Fedro, etc., así como temas griegos o latinos modificados. En la medida en que se trata de temas de tradición griega que no eran conocidos en la antigüedad latina, es bien claro que hay que postular un trasvase desde Bizancio a Centroeuropa a partir de la fecha de la *Ecbasis* (s. X) y el *Ysengrimus* (s. XI); incluso de fecha más antigua, véase más abajo.

Pero no sólo es la fábula de tradición griega, también la de origen indio ha influido en Europa desde fecha temprana. Y no a partir de Pedro Alfonso, porque no existen coincidencias en la tradición latina más antigua. En ésta encontramos, sin embargo, huellas de un influjo indio:

a) La épica animalística latina de que estoy hablando tiene rasgos de composición ausentes de la fábula griega. Por ejemplo, la *Ecbasis* es una instrucción moral narrada por un monje, según cuenta el prólogo, en la cual se relata cómo el lobo tiene en su cueva al ternero, que ha cautivado por la desobediencia de éste a su madre. Piensa comérselo para celebrar la Pascua: el lobo es en realidad un falso religioso que no respeta el ayuno. Pero tiene miedo a las asechanzas de la zorra: cuenta a sus servidores, el erizo y la nutria (que le proveen de frutos y peces) la historia de un antiguo lobo, que fue llevado a la muerte, precisamente, por las insidias de la zorra. Y así acabará el relato, con la muerte del lobo.

Nos hallamos ante un ejemplo de composición en anillo, como en el *Pañcatantra* y en las colecciones indias en general. Así ocurre también en el *Ysengrimus*

y en otros ejemplos de esta épica animalística, tales el *Speculum Stultorum* y el *Roman de Renart* francés (y luego alemán, etc.) ya mencionado. Un largo relato se interrumpe mediante ejemplos fabulísticos. El modelo es indio, no griego ni latino.

b) En la épica animalística latina medieval los animales llevan un nombre propio: Renardo es la zorra, Isengrín el lobo, Noble el león, Bernardo el asno, etc. El modelo está, una vez más, en la India. Cierto que puede haberse imitado, en parodia, los nombres de los personajes de la épica: pero difícilmente podría haberse hecho esto sin el modelo indio.

c) Aparte de esto, en toda esa poesía latina temprana existen fábulas de clarísimo origen indio: tal la de de los dos machos cabríos que, al topar, matan al lobo que se había puesto a chupar la sangre que se habían hecho: está en la *Ecbasis* (233-234), el *Ysengrimus* (II 271-688) etc., a más de en el *Pañcatantra* (I 6, p. 61 ss. Ryder).

Tanto en estos poemas como en las colecciones y en las fábulas-ejemplo encontramos en la Edad Media europea, en efecto, fábulas de origen indio; a veces adicionadas con elementos europeos, en que aparecen los usos de la corte y de la nobleza. Este es el caso, por ejemplo, de la fábula del *Pañcatantra* en que se cuenta cómo cuando el león fue a comerse el corazón del asno que la astuta zorra había llevado por dos veces a la cueva del primero, no lo encontró: la zorra, que lo había devorado, le dijo al león que no tenía corazón, era un animal demasiado estúpido para tenerlo. Pues bien: la fábula aparece una vez en el Arcipreste (estr. 893 ss.) pero con una serie de rasgos medievales europeos (la corte del león, el lobo, etc.) que proceden sin duda de su fuente.

Una vez más nuestro Arcipreste ha bebido de fuentes medievales europeas emparentadas con el *Ysengrimus* (no exactamente de éste, hay diferencias), en este caso para tomar una fábula que a las mismas había llegado, en último término, a partir de la India. Pero, ¿de dónde había llegado en primer término?

La respuesta más simple y más lógica es, como he anticipado más arriba, que la vía de acceso es Bizancio, igual que en el caso de las fábulas de origen griego llegadas ahora por primera vez al mundo latino. De origen griego o de origen indio, estas fábulas han recibido dentro de este mundo determinadas modificaciones propias del ambiente histórico y el gusto de la época. Entiéndase: una vez llegada la fábula al mundo latino, es indiferente su origen remoto, griego o indio.

Pero a nosotros sí que nos interesa saber cuál es esa vía de acceso. La hipótesis que presento (y que intentaré defender más sólidamentte en otros lugares, los mencionados y otros más aún) se basa no sólo en el paralelismo con los hechos primero enunciados sobre fábulas griegas que a través de Bizancio llegaron a la Europa occidental; ni sólo en la existencia de relaciones culturales bien documentadas entre Oriente y Bizancio, relaciones de las cuales las traducciones de fábulas a partir del s. X (o quizá antes) son sólo una muestra. Hay algunos datos más concretos (aparte de los argumentos negativos: en Occidente no hay, ni en Pedro Alfonso ni en parte otra alguna, ejemplos de composición en marco o de nombres propios de animales).

Me quiero referir, sobre todo, a la fábula interior de la *Ecbasis*, antes aludida. En ella el león, enfermo, ha llamado a los animales y sólo la zorra falta. El lobo aprovecha su ausencia para calumniarla y pedir su muerte; pero cuando la zorra

llega, dice que ha estado en peregrinación en Jerusalén buscando remedios para el león. Y que ha encontrado uno: ponerle la piel de un lobo recién muerto. Así logra que muera su enemigo, el lobo.

Pues bien, quitando elementos latinos occidentales, la fábula está en la Accursiana, es el núm. 269 (forma parte de su apéndice final, que en el s. IX se incorporó al resto de la colección). Y no presenta huellas de verso antiguo, sino de verso reciente, bizantino. El motivo de vengarse de un enemigo diciendo que matándole se puede curar al amigo, es indio: está en la fábula antes mencionada de la muerte del asno y en la del mono y el cocodrilo, ambas en el *Pañcatantra*.

Esta fábula pasó pronto a Occidente: está en un manuscrito del s. IX de Saint Gall donde se habla de oso en vez de lobo. Es éste, evidentemente, un derivado de la fábula griega (más fielmente recogida luego por Marie de France, otra vez hay león) y no al revés como se ha propuesto a veces: sería un caso verdaderamente único. Así, una fábula india entrada en Occidente a través de Bizancio, habría producido luego sobre el modelo indio de la composición en marco, la *Ecbasis*. Por supuesto, con el añadido de fábulas y motivos diversos de origen latino occidental. Por primera vez hallamos el fenómeno de la fusión de elementos diversos, que se repetirá más tarde varias veces a lo largo de la historia. Pero siempre teniendo a Bizancio como punto de transmisión de los diferentes elementos: de Grecia y la India a Europa, en los casos que estudiamos; en dirección contraria, en casos que estudiaremos en otros lugares.

EL CANCIONERO POPULAR NEOGRIEGO *

PEDRO BÁDENAS DE LA PEÑA
C.S.I.C.

La lengua griega moderna creo que es el instrumento de comunicación en el que la tradición y el presente constituyen un continuo ininterrumpido. En efecto, el griego, como lengua, es, dentro de las europeas, la única que no ha conocido una fragmentación que diera, como resultado, nuevas lenguas, tal y como ha sucedido con las lenguas actuales de la familia románica, eslava o germánica. El griego sigue siendo griego; su transformación interna en los diversos planos: fonético, morfosintáctico, léxico, aunque importante y profunda, no ha llegado, sin embargo, a romper la unidad esencial de su estructura. Es, por este motivo, por el que he pensado que podía aportar algunas ideas a la ponencia que aquí nos reúne sobre «Tradiciones culturales en la literatura mediterránea». Partiendo previamente del vehículo imprescindible de toda cultura, que es la lengua, quiero centrarme, pues, en aquella que, sin fracturas irreversibles, ha llegado viva hasta nosotros. Por otra parte, no se puede hablar del griego moderno sin tener en cuenta su manifestación cultural más interesante, me estoy refiriendo a la canción popular (*dimotikó tragúdi*).

La lengua, tras el naufragio del mundo bizantino, se convirtió para los griegos en el único factor de identidad en los largos y oscuros siglos de la dominación otomana. La práctica desarticulación de formas sociales propias y la ausencia total de los condicionantes objetivos de lo que para los europeos occidentales fue el Renacimiento, hizo, paradójicamente, que todo el ámbito de habla griega se refugiara en su lengua. Los casi cuatrocientos años de turcocracia produjeron como antítesis una cohesión lingüística y literaria de carácter eminentemente popular y oral. Este fenómeno ni siquiera llegó a verse básicamente afectado por la dialectalización que se limitó sólo a aspectos del habla.

El conjunto del cancionero popular neohelénico es riquísimo, tanto por la diversidad de sus temas, como por el crecido volumen de las variaciones argumentales de un mismo motivo. La canción popular, contemplada en su conjunto, resulta la expresión más genuina de la personalidad del pueblo griego y ha fundido dentro de sí una multitud enorme de elementos de todo eso que, genéricamente, englobamos en el concepto de «alma mediterránea». No se trata, a pesar de la etiqueta, de algo vago, al contrario, ese «alma» popular no constituye otra cosa que la cristalización poética de

* Comunicación a la Ponencia «Tradiciones culturales en la literatura mediterránea» en el I Encuentro de Escritores Mediterráneos, celebrado en Valencia, diciembre de 1982.

todos los anhelos, sufrimientos y avatares históricos de un pueblo.

Este cancionero se organiza en torno a diversos ciclos: histórico, agrario, doméstico, urbano, etc. La inmensa mayoría de los subgéneros en ellos producidos, siguen vivos, bajo distintas formas, en la mente y en la garganta del pueblo. El ciclo histórico enlaza directamente con el final de época bizantina, arranca del tema de la ciudad perdida, sea Adrianópolis, Constantinopla o Trebisonda. Esta temática, sin embargo, tiene raíces bastante más antiguas y se encuentra ya más o menos presente en el ciclo *acrítico*, esto es, fronterizo, marco en el que surgió, por el siglo XI el núcleo de la epopeya de Diyenís Acritas. Los personajes de esta poesía fronteriza son, en el fondo, prototipos épicos caracterizados por elementos típicos como el vigor físico y las proezas inverosímiles y fantásticas. El cancionero de tema histórico acaba configurándose alrededor de dos ejes: el ya mencionado, el acrítico, y el de las luchas contra los turcos que retoma, parcialmente a veces, los viejos aires de los *lamentos* por la Ciudad. Esta temática, bellísimamente recreada en múltiples formas, se convertirá en el símbolo del irredentismo helénico y enlazará posteriormente con todo el género de canciones de lucha (*tragúdia tu agóna*) de los *cleftes* —la guerrilla insurgente contra los turcos—, en vísperas de la Revolución de 1821. Estos personajes y su respectivo cancionero, a diferencia de lo que acabo de señalar sobre el ciclo fronterizo, carece de esa forma épica. Mejor dicho, representa una épica distinta donde lo inverosímil y la valentía casi sobrenatural, ceden el paso al arrojo forjado diariamente en la lucha contra el ocupante, a la par que se da entrada a un profundo lirismo en la expresión de los sentimientos y la descripción de las situaciones. Esto hace que muchas canciones clépticas puedan muy bien ser consideradas igualmente como muestras de otros subgéneros, como, por ejemplo, estos versos finales de la canción conocida como la *Tumba del cléftis* (o guerrillero):

Τριάντα χρόνι' ἁρματωλὸς κι εἴκοσι ἔχω κλέφτης.
Καὶ τώρα μ' ἦρθε θάνατος καὶ θέλω νὰ πεθάνω.
Κάμετε τὸ κιβοῦρί μου πλατὺ φηλὸ νὰ γένη,
νὰ στέκ' ὀρθὸς νὰ πολεμῶ καὶ δίπλα νὰ γεμίζω.
Κι ἀπὸ τὸ μέρος τὸ δεξὶ ν' ἀφῆστε παραθύρι,
τὰ χελιδόνια νἄρχωνται, τὴν ἄνοιξη νὰ φέρουν,
καὶ τ' ἀηδόνια τὸν καλὸ Μάη νὰ μὲ μαθαίνουν.

«*Treinta años fui* armatolós *y veinte llevo de* cléftis.
Me ha llegado ahora la muerte y quiero morir.
Hacedme la tumba y que sea grande,
para luchar de pie y cargar mi fusil.
Dejadme a la derecha una tronera
para que las golondrinas me traigan la primavera
y los ruiseñores me anuncien la llegada del buen Mayo».

Este tipo de canción de lucha sigue vivo y, en todos los momentos en que Grecia volvió a sufrir la opresión, rebrotó como savia vivificadora de su resistencia: en las luchas sociales de los años treinta, bajo la ocupación nazi, en la

guerra civil, en la dictadura de los coroneles o en la tragedia chipriota. Su influjo en la poesía de autor es fundamental y así, la obra de Elitis o Ritsos está salpicada de estos elementos.

Otros ciclos de los *dimoticá tragúdia* son, como apuntaba antes, los relativos a la vida agraria y doméstica. Aquí las raíces tradicionales pueden ser antiquísimas, como, por ejemplo, en la serie de cantos de estación, las alusivas a la llegada de la primavera, con el retorno de la golondrina, testigo vivo e ininterrumpido del antiguo *jelidoniasmós*, interpretado hoy igualmente por rondas infantiles:

Χελιδόνα ἔρχεται
ἀπ' τὴν ἄσπρη θάλασσα·
κάθισε καὶ λάλησε:
"Μάρτη, Μάρτη μου καλέ,
καὶ Φλεβάρη φλιβερέ,
κι ἂν χιονίσης, κι ἂν ποντίσης,
πάλε ἄνοιξη μυρίζεις".

La golondrina llega
del blanco mar;
se ha posado y dicho:
«Marzo, mi buen marzo,
y Febrero temible,
aunque traigas nieve y lluvia,
hueles otra vez a primavera».

El subgénero de canciones populares de contexto urbano, bien sea la ciudad otomana, bien la ciudad contemporánea, tiene sumo interés, posee raíces que se hunden en la Grecia antigua y en Bizancio: es la evolución natural del epigrama satírico que se ha prolongado hasta el *busuki* lumpen y suburbial.

Las etapas de la vida del hombre son un marco ineludible en los respectivos subgéneros del cancionero: el amor, la boda, la muerte, la emigración —sentida ésta siempre por el griego como un infortunio— aparecen bajo mil formas en las *paralogués* y baladas como composiciones más largas y, sobre todo, en dísticos, del tipo de los *lianotráguda*, versión moderna del dístico elegíaco. En este campo quizá sean los *mirológuia*, canciones sobre el tema de la muerte, las que alcanzan un mayor grado de hondura lírica. Fauriel afirmaba, con razón, que *ils forment la partie la plus riche de la poésie populaire des grecs modernes*. Este género trenético es universal, pero en nuestro caso concreto, tal y como lo entendemos en Europa, es eminentemente griego. Aparece ya en el lamento ante el cadáver de Héctor (*Ilíada* 24.719). El pueblo ha ido manteniendo en su poesía trenética el mismo tipo de sensibilidad que vemos en los poemas homéricos, sin el menor asomo de la escatología cristiana. No existe en esta poesía distinción entre el cielo y en infierno; el difunto marcha con trágica y humana sencillez al mundo subterráneo sin disfrutar ya para nada de ningún remedo de dicha y belleza del mundo de allá arriba, sólo la presencia del recuerdo de la dicha y belleza de la renovación natural de la vida contrasta con la muerte:

Γιὰ ἰδὲς καιρὸν ποὺ διάλεξε ὁ Χάρος νὰ σὲ πάρη,
τώρα π'ἀνθίζουν τὰ κλαριὰ καὶ βγάζει ἡ γῆς χορτάρι.

«Mira la ocasión que Caronte eligió para llevarte,
ahora, cuando florecen las ramas y el verdor reviste la tierra».

Palabras que dan idea de hasta qué punto la tradición sigue manteniendo viva la figura de Caronte. El antiguo barquero de la Estigia es ahora un siniestro jinete vestido de negro que se lleva por delante de modo inexorable a gente de toda edad y condición:

Γιατί εἶναι μαῦρα τὰ βουνὰ καὶ στέκουν βουρκωμένα;
... ...
μόνε διαβαίνει ὁ Χάροντας μὲ τοὺς ἀποθαμένους.
Σέρνει τοὺς νιοὺς ἀπὸ μπροστά, τοὺς γέροντες κατόπι,
τὰ τρυφερὰ παιδόπουλα στὴ σέλα ἀραδιασμένα.

«*¿Por qué se yerguen umbrías y entre brumas las montañas?*
... ...
Es Caronte que solas las cruza con los muertos.
A los jóvenes arrastra delante, atrás los viejos,
a los tiernos pequeñuelos a su silla los sube».

Son muchos los elementos comunes de los *mirológuia* y los cantos cléfticos y ambos constituyen la forma más claramente lírica de composición del cancionero griego.

Dentro de las composiciones de tipo narrativo pueden establecerse dos líneas generales, los *tragúdia* propiamente dichos y las *paralogués*, y ambas, desde luego, con raíces en el mundo antiguo. El término *tragúdi* procede de *tragodía*, es decir, «tragedia» que, ya en el siglo I d.C., aparece en contextos significando «canto, canción». En las postrimerías del mundo antiguo, la tragedia, como género, se fue descomponiendo paulatinamente en los elementos diversos que la integraban. Así, por un lado, quedó el diálogo, a cargo de los actores, por otro, el mimo, por otro, el canto de las partes corales, con lo que de «cantar tragedia» se pasa a «cantar», simplemente. El mimo fue cobrando independencia hasta configurarse como un género independiente, acompañado de una letra específica; en este tipo de canción se suministraban los elementos del mito necesarios para entender la representación mimada. Este tipo de canciones y danzas se hicieron muy populares, como nos cuenta Libanio (siglo IV d.C.) y los niños, adolescentes y esclavos las cantaban en cualquier sitio y ocasión, costumbre que S. Juan Crisóstomo se encargo de fustigar. Aquí pueden estar los orígenes de las *paralogués*. Corrobora esta teoría el hecho de que numerosas canciones narrativas populares se distinguen, precisamente, por el mito trágico que contienen. Pero la cuestión es cuándo tomaron la forma definitiva en que se nos han trasmitido, así como las áreas por donde se extendieron. Las canciones narrativas más antiguas son, como apunté al principio, las del ciclo fronterizo. Aquí el elemento prodigioso es omnipresente, los héroes poseen una fuerza sobrehumana, el guerrero conversa con su cabalgadura y ésta, a su vez, se eleva a categoría también heroica por su inteligencia y su nobleza. Surgen, en suma, estos elementos en un momento en que la ocupación principal es la guerra, es un mundo análogo al de la Ilíada. Este tipo de poesía nació probablemente entre los siglos IX y X en las fronteras orientales de Asia Menor, de

donde se extendieron por todo el ámbito bizantino hasta los límites con los pueblos eslavos. Me refiero a ciclos como los de Armuris, Andrónicos, Porfiris, etc. En ese mismo período debió aparecer el núcleo de las dos líneas de baladas más difundidas por Grecia: la del *Puente de Arta* y la del *Hermano Muerto*. Aquí siguen presentes los mismos elementos de tipo sobrenatural y trágico, junto a la inexorabilidad del destino. El *Puente de Arta* es la historia trágica del arquitecto que se ve obligado a sacrificar a su propia mujer para ver rematada su obra. La canción del *Hermano Muerto* es más siniestra: por el conjuro de su madre, el hermano muerto sale de su tumba para poder cumplir su antigua promesa de rescatar a su hermana, la única de entre los diez hermanos que vive, casada, en tierras extrañas. Este tema, de origen minorasiático se difundió muy rápidamente y pasó también a la baladística balcánica.

Hay otra corriente de baladas que tiene su origen en el Dodecaneso y antes de pasar al continente se generalizó por el resto del Egeo. Aquí aparece como elemento central el tema erótico en relación con el tema del engaño o, mejor, de la seducción. Son muy numerosos los modelos de canción amatoria con la muchacha como personaje central y el amor como tema argumental. Este género, se desarrolla en un área de cierta influencia occidental —bajo dominación franca entre los siglos XIII a XV—, en él puede encontrarse un mayor trasvase de formas y tratamientos temáticos que desbordan lo estrictamente popular en cuanto a creación y difusión, con lo que resultan unas veces composiciones genuinamente populares y otras, con una consciente elaboración artística. Además, a diferencia del resto de los otros subgéneros, aquí la tradición manuscrita es muy abundante, lo que junto con el ámbito geográfico en que se desarrolló, las islas, hace que las influencias occidentales, francesas e italianas, sobre todo, sean un elemento distintivo.

Por último repasaré muy brevemente los aspectos formales más relevantes de la poesía popular griega. Lo que más llama la atención es la expresividad y claridad de su lenguaje, centrado mayoritariamente en el nombre y en el verbo, evitándose lo más posible la adjetivación, lo que indica que la principal preocupación está en la solidez de los hechos y las cosas. Por otra parte, conviene tener en cuenta que la canción popular griega no es únicamente poesía, está plenamente fundida con la música, se trata de una poesía generalmente cantada, no recitada. Lo cual significa la plena vigencia de una tradición poético-musical genuinamente griega. Las características de este tipo de música difieren mucho de lo que estamos habituados en el occidente europeo y enlaza con toda el área del levante mediterráneo, de raíces plenamente griegas, al fin y al cabo, y que no es más que la evolución de modos musicales bizantinos, heredados, a su vez, de los de la Grecia antigua. La inmensa mayoría de este cancionero se interpreta junto con la danza, e incluso las composiciones no destinadas a la representación bailada, ofrecen una estructura estrófica peculiar que, manteniendo el coro como parte esencial, dotan a la canción de una enorme variedad y elasticidad interpretativa. No se puede entrar ahora aquí en la riqueza del tipo de danzas en relación con el cancionero, pero baste decir que, junto a su variedad, figura la más pura tradición de antiguos ritmos, como por ejemplo el *tsámicos*, danza de origen dorio o los nu-

merosos tipos de *sirtós*, danza siempre colectiva, ya que el baile por parejas, presente sólo en las islas, es adaptación de ritmos occidentales, de época franca.

Para concluir, quiero hacer una referencia brevísima sobre el conocimiento en occidente de esta poesía.

No es casual que la poesía popular griega se descubriera por parte de los occidentales en la oleada de entusiasmo del Romanticismo y durante la Guerra de Independencia de Grecia, que llevó al Levante a la flor y nata de los jóvenes filhelenos y liberales europeos (Byron, Chateaubriand, Shelley, etc.), como ya antes, en el XVIII, los viajeros ilustrados habían ido redescubriendo la Grecia antigua en una especie de segundo y definitivo Renacimiento —ex Oriente lux—. Fauriel es realmente el descubridor de esta literatura y quien la dio a conocer en Occidente, sus dos volúmenes de los *Chants populaires de la Grèce moderne* (París 1824-1825) siguen siendo aún hoy el material básico de trabajo. A lo largo del XIX proliferaron las colecciones y antologías, algunas también hoy imprescindibles, como la de Arnold Passow (Leipzig 1860), donde se introducen los métodos críticos para la edición del texto. En Grecia, evidentemente, se ha cuidado bastante el tratamiento científico para el acopio y edición de todo este material no siempre fácil de recoger y sistematizar y no puedo dejar de citar los esfuerzos de N. Politis, Apostolakis, Kiriakidis, Petrópulos, o de institucionse como la Academia de Atenas, cuya labor ha sido decisiva. Sin embargo, los problemas para la edición del cancionero están lejos de haber encontrado una solución totalmente satisfactoria siendo mucho lo que resta por hacer. Pero donde más se aprecian estas dificultades y donde, de hecho, existe una laguna es en su conocimiento y estudio en el resto de Europa. Una vez pasado el entusiasmo del encuentro con esta poesía, se ha ido produciendo un estancamiento en los estudios filológicos. Creo sinceramente que esta reunión es un marco sumamente adecuado para llamar la atención sobre lo que para el patrimonio cultural de todos los pueblos mediterráneos significa el rescate, conservación, estudio y difusión de las distintas poesías populares.

Quiero, pues, proponer desde aquí la necesidad de tomar conciencia sobre el hecho del escaso conocimiento mutuo de la poesía popular. Esta toma de conciencia puede plasmarse en realizaciones concretas, como podría ser la elaboración de una serie de *corpora* de la poesía popular mediterránea. Es una idea erizada de dificultades, pero no imposible, y que sería el elemento motriz que impulsara a los distintos países afectados para coordinar a especialistas de los diversos campos: folkloristas, musicólogos, filólogos, lingüistas, etc., en un esfuerzo que contribuyera poderosamente a demostrar la existencia de ese denominador cultural común que aquí nos ha congregado.

NICOS CASANTSAKIS Y SU VIAJE A ESPAÑA

GOYITA NÚÑEZ ESTEBAN
Universidad Complutense

Colin Wilson, el famoso escritor inglés, dice en su libro *The Strenght to Dream:* «El nombre de Casantsakis permanece casi totalmente desconocido. Es un caso curioso, tal vez debido al hecho de que escribe en griego y que los lectores modernos no esperan descubrir un escritor griego importante... Hay una especie de tragedia en esto, ya que se trata de un escritor que puede situarse junto a los gigantes del siglo XIX: Tolstoi, Dostoievski, Nietzsche...».

En efecto, estas palabras son ciertas. Los obstáculos fundamentales que impiden a la literatura griega moderna, tan fecunda, llegar a todos los lectores de la actualidad, residen esencialmente en la oscura sombra que proyecta sobre ella toda la literatura clásica —a la que se considera ya como imposible de superar—, y a los problemas que plantea su rica lengua en su versión a otras distintas. Quizás sea labor y responsabilidad de todos los que trabajamos en este campo y sentimos amor entrañable por la Grecia de nuestros días, ir descubriendo a los lectores de hoy esa maravillosa síntesis de la Grecia clásica, bizantina y moderna que todavía se mantiene en sus pueblos, sus islas, y su literatura.

Han transcurrido más de veinticinco años desde la muerte de Casantsakis (26 octubre 1957). Una gran parte de la ingente obra del autor ha sido al español por las editoriales Planeta y Lohlé, y, sin embargo, Casantsakis sigue siendo para muchos de nosotros tan sólo el autor de *Zorba, el griego*. ¡Bendito sea el cine si al menos ha colaborado a la difusión de la literatura; pero Casantsakis no es únicamente Sorbá, es también Francisco de Asís, es el Greco, es Don Quijote, es el insaciable Ulises, es... todos y cada uno de los hombres por, y con los cuales, sufre, se alegra, canta, llora, muere, y desea transformar. Ese era, probablemente, su verdadero comunismo.

Casantsakis era un viajero incansable, con una naturaleza a toda prueba, capaz de sufrir toda suerte de privaciones. ¿Qué es lo que le impulsaba a viajar? ¿Era tan sólo el deseo imperioso de conocer nuevas tierras, nuevas gentes? No. Era algo más fuerte, más profundo. Por un lado, cuando la tormenta se cernía en su interior y sentía la necesidad ineludible de liberar su espíritu, se lanzaba despiadadamente a viajes agotadores, sin descanso. De ellos salía purificado y en ellos se gestaban obras y proyectos inmediatos que llevaba a la práctica con prontitud. Por otro, era la inconformidad de un hombre que nunca se sentía del todo satisfecho de sí mismo y de su obra y que creía firmemente en la posibilidad de mejorar el mundo.

En tres ocasiones viene Casantsakis a nuestro país. La primera en 1926 (agosto-

septiembre). Acababa de regresar de Rusia y Palestina. Sus impresiones serán publicadas en *Eléfzeros Tipos* (12 de diciembre y 7 de enero de 1927). Cuando su amigo Cavafakis le propone este viaje muestra gran entusiasmo. En Grecia, el general Condilis ha sustituido al general Pangalos y Casantsakis está disgustado. El no es un militante comunista sino, por encima de todo, un auténtico demócrata. El acontecimiento no logra hacerle perder su equilibrio interior, pero sí aguijonea su espíritu para lanzarle a nuevas empresas: viajes, la *Odisea* —el gran proyecto y la gran obra de toda su vida—, la participación en movimientos internacionales en ayuda de los hombres... Cada vez que aparece algún acontecimiento importante en el exterior su alma experimenta una tremenda sacudida.

Meses antes de partir lee todo lo que encuentra a su alcance sobre España, en especial nuestros clásicos. La primera impresión es desagradable. Sólo la pobreza de Castilla, sus pueblos y sus gentes le satisfacen. El Greco le inunda por completo. Visita Toledo y El Escorial para encontrarse con él. Tiene la suerte de conocer al marqués de la Vega Inclán, que lo recibe hospitalariamente en su casa y le ofrece incluso el espectáculo incomparable de San Luis en Jerusalén. «El Greco se convierte para mí, dirá en una de sus cartas, en una gran lección, en un modelo que me indica el camino a seguir». Al igual que el pintor no lucha contra la materia, quiere elevarla. Esas figuras, esos ángeles y esos santos suspendidos entre cielo y tierra alargándose hacia arriba, le subyugan. Apenas tiene contactos humanos. Conoce a Juan Ramón Jiménez por el que siente una gran simpatía. No puede disimular su antipatía por Primo de Rivera, «Hombre mediocre, animado, sin embargo, por un soplo superior, el soplo que hoy impulsa a los hombres a organizar con fanatismo la extrema derecha o la extrema izquierda».

Además del Greco le atraía, en esta época, nuestra mezcla de sangre africana. Una pertinaz y obsesiva idea, posiblemente motivada por el profundo conocimiento que poseía del alma griega con todos sus defectos y virtudes, le inclinaba hacia el pasado de su isla, Creta, de su pueblo natal, Récimnos, invadido también en otros tiempos por los árabes, y a sentirse nostálgicamente unido a ellos, a su mundo y a su mente llena de fantasía y dotada de una blanda y suave serenidad de espíritu. En viajes posteriores lo veremos contemplando, extasiado, nuestras mezquitas, siguiendo las líneas interminables de su decoración, e incluso traspasar las figuras humanas y animales de los capiteles románicos para descubrir en ellas la máscara africana, primitiva, «protagónica». Cuando más tarde Unamuno grite ¡Nosotros no somos europeos, somos africanos!, Casantsakis percibirá ese grito como si saliese de sus propias entrañas.

El segundo viaje tiene lugar en septiembre de 1932. Viene desde París. Publicará entonces una serie de artículos en el periódico *Cacimerini* de mayo a junio de 1933. Son meses de penuria, con grandes dificultades económicas. Espera publicar algunas obras en nuestra patria; la ayuda de sus amigos españoles se retrata; el Ministerio le concede 400 pesetas por escribir una serie de artículos sobre el movimiento intelectual español; promesa —¡eterna promesa!— de crear una cátedra de griego moderno en la Universidad de Madrid, de llevar al cine su Don Quijote... Palabras, nada más que palabras, Timoteo Pérez Rubio, director del Museo del Prado, y Rosa Chacel, su esposa, serán los únicos que le tiendan amistosamente la mano y lo retengan en su casa. En España recibirá la noticia de

la muerte de su madre (marzo 1932), de su querida amiga la condesa Pucci y de su padre (enero 1933). Esta muerte, sobre todo, tendrá enorme trascendencia en su vida. Desde Madrid a su segunda esposa, Eleni Samios: «solamente callándome, huyendo, corriendo como lo he hecho a través de España... he podido conservar mis ánimos. No era amor lo que me unía a mi padre, sino una gran raíz espesa, profunda, que se ha cortado. Todo el árbol ha vacilado. Este hecho tendrá graves consecuencias para toda mi vida. Ahora que comienzo a tranquilizarme las siento aparecer una a una. En primer lugar el terrible e impío sentimiento de estar liberado... ahora comienzo a respirar, a proclamar mi independencia». Sólo es posible comprender estas palabras de Casantsakis si se tiene en cuenta que su padre era una especie de patriarca antiguo que no confesaba con las ideas de su hijo ni las comprendía. Casantsakis sintió desde su infancia un respeto tal por él que rayaba casi en el temor. Este año 1932 será, pues, para él, insufrible, insoportable. El espectro de la muerte ronda a su alrededor y se le va haciendo cada vez más familiar. A pesar de todas las dificultades le confesará a su amigo, el escritor Pandelis Prevelakis: «mi alma se siente emparentada con la española como con ninguna otra». Y, por un instante, llega a pensar que España es el lugar idóneo para escribir su *Odisea*.

Su tercer viaje (octubre 1936) lo realiza como reportero de *Cacimerini*, invitado por su director, el hombre de letras Yorgos Vlajos, con el fin de dar a conocer al pueblo griego lo que está sucediendo en España. En una carta dirigida a Eleni Samios, a punta de embarcar en Marsella le dice: «España no se aparta de mi espíritu. La compadezco y sufro como si fuese una persona viva. Tengo prisa por ver lo que ha padecido, lo que ha soportado, si ha sucedido algo irreparable. Y seré inhumanamente imparcial en todo lo que escriba. Los dos partidos estarán descontentos pero no puedo hacerlo de otro modo. Comienzo —es mi postrera evolución— a no preocuparme ya de las ideas de izquierdas y derechas; sólo una cosa me interesa y me hace sufrir: el hombre».

Aunque Casantsakis lleva a cabo un último viaje desde Antibes, del 13 al 22 de septiembre de 1950, como turista en compañía de Eleni y de unos amigos franceses, este viaje no tendrá trascendencia alguna en su vida y lo conservará en su recuerdo como uno de los «viajes dichosos».

Las impresiones conjuntas sobre los viajes segundo y tercero aparecerán más tarde, reelaboradas, en la colección de viajes titulada *Viajando: España*.

La obra está dividida en dos partes. La primera corresponde aproximadamente a los años 1932-1933 y la segunda a 1936, estando en plena efervescencia nuestra guerra civil. De ambas entresacamos algunos pasajes donde Casantsakis nos da su visión sobre distintos aspectos de España.

¿Cómo ve Casantsakis a los españoles?: «El español contempla el espectáculo del mundo con mirada oriental. El campesino se despide de los suyos, sube al tren para embarcar quizá para América, mira desde la ventanilla a sus familiares y dice moviendo la cabeza: ¡Qué lejos están ya!..» «Muchas virtudes del español proceden de esa concepción pasiva de la realidad. Y lo primero de todo el profundo amor por todos los hombres; cuanto más visionario es, más vive como suyo personal el destino de la humanidad toda. Las vicisiudes del mundo las hace suyas personales. El español tiene una profun-

da afinidad con el alma del ruso: la misma capacidad de sentir, de simpatizar, de identificarse...» «Otra virtud del español... su estoicismo. El espectáculo de la vanidad de la vida, la sospecha de que todo es sueño, una heroica resistencia, una tranquila sonrisa y una silenciosa resignación...». «El español mira a la vida de frente... Tiene aguda intuición, no critica. El temperamento español es extraordinariamente exquisito pero le falta método, técnica, trabajo minucioso y concienzudo...». «El verdadero español, el que hizo la epopeya española, es hijo del desierto. Individualista, orgulloso, valiente. Y a la vez con todos los defectos de esa gran virtud: es incapaz de cooperar con los demás, de seguir un programa común, de realizar con disciplina una obra de mucho tiempo o que requiera mucho esfuerzo. ¡Es Uno! ¡Capitán Uno! Cuando la pasión lo mezcla, por un instante, con los demás, puede llevar a cabo increíbles combates. Pero rápidamente su pasión se disipa y el español se retira su torre —a su alma—. Solo, Capitán Uno ¡Yo! ¡Yo! He ahí el invencible y ronco sonido que sale de las entrañas de España. ¡Yo!, ¡Yo!, grita el más genuino representante de hoy, Don Miguel de Unamuno. ¡Yo, ningún otro! ¡Y no sólo en esta vida sino también en la otra! No quiero la abstracta, impersonal, superfísica inmortalidad de los europeos! Quiero la verdadera, la única inmortalidad que va con mi alma española: sobrevivir yo, yo mismo, Don Miguel de Unamuno, con mi carne, con mis veinte uñas, con mi puntiaguda e hirsuta perilla». Y más adelante dirá: «El alma española es «quijotesanchesca» o «sancho-quijotesca, según las épocas».

Pasa el tiempo y este retrato se mantiene exacto y nítido, no cambia apenas. Vuelta a la democracia y el español sigue siendo «Capitán Uno», indomable, incapaz de someterse, de cooperar a la unidad; y en esta época más «sancho-quijotesca» que nunca.

Y ¿qué técnica utilizar ante la mujer española que no detecta ni se solidariza con los movimientos feministas de Europa y América? «En ninguna parte del mundo encuentras mujeres con tan apasionada expresión, con tal movimiento satánico en las caderas, con tan pura y a la vez animal feminidad. Crees que todos estos cuerpos están dispuestos a quemarse, con los ojos cerrados o inundados de felicidad, en la hoguera de la impía Inquisición, en el amor carnal. Y, sin embargo... el hombre, ¡cómo se ríe! Ves a la mujer española andar por la calle con su mortal junqueo, pintada como una máscara africana..., con ojos negros, aterciopelados, que te miran con muda e insistente provocación. Todo eso son trampas, carantoñas para atrapar, no al hombre, sino al marido, no al amor, sino al matrimonio. Si abres el corazón de la española no encuentras escenas eróticas o juegos. No encuentras en absoluto al hombre. Sólo encuentras una cuna y dentro de la cuna un niño. La española no es ni amante, ni compañera, ni esclava, ni juego. Ni esposa. Es madre. Fuerte, primitiva raza que no ha transformado aún el matrimonio en amor y el amor en juego». «En un país donde los hombres están dispuestos a perder la cabeza por una idea, por un sistema, por una fantástica utopía, las mujeres representan las virtudes de la lógica y el equilibrio tan firmes e útiles. La española es el sólido y simple sentido común que no pierde el control, que tiene las llaves de la vida cotidiana, que guarda encerrada con mil llaves la realidad; es el preciado lastre en el agitado nerostato de la familia y la nación. Deja al marido que sueñe, indolente, peripecias, oro y gloria, que se lance a apasionadas y dis-

tantes aventuras, sin que ella se cruce jamás de brazos o pierda la cabeza. Cuida de la casa, de los hijos, se arrodilla ante los Cristos sangrantes con la compra en la mano. Tranquila, segura, pisa firmemente con los pies en tierra. Incluso la mística santa Teresa no perdió nunca la santa moderación. Y si hay Paraíso, si es necesaria allá arriba una administración, y hay que guardar alguna cosa bien cerrada, seguro que es santa Teresa quien tiene en su poder las llaves». «Por eso la española tiene una gran influencia en la vida pública y privada de su patria. Orgullosa, con firme voluntad, con poca cultura, valiente, noble, lucha junto a su marido en los momentos difíciles, con un indomable instinto de maternidad, segura del triunfo final. Al hombre lo quiere para marido. Al marido para tener hijos. El hijo, he ahí el supremo placer, su única meta».

Dios, el más allá le preocupan. La forma rudimentaria de concebir los españoles la religión le sorprende:

«La religión del español no es un dogma abstracto e inmaterial, un lejano contacto de la inteligencia con un dios inaccesible. Es un cálido abrazo, una mano y una herida, la mano del hombre que se adentra en la llaga de Dios. Y la Virgen para el español no es una doncella inaccesible que pisa las blancas estrellas. Es como una de esas menudas campesinas andaluzas o castellanas que se sienta al atardecer en el umbral de la puerta de su casa e hila...». «Los españoles aman a Cristo porque está crucificado, porque sufre, porque ven correr la sangre de sus cinco llagas. Por eso les gustan tanto las tallas de Cristo con resplandecientes colores, con sangre, rojo carmín, lágrimas como garbanzos y profundas y abiertas llagas. Raras veces ves en España Resurrecciones, santos alegres, a Dios triunfante. Un Dios tal, ¿qué necesidad tiene de nosotros? ¿A dónde va a llegar nuestra oración? Pero el Crucificado está junto a nosotros, con nosotros, casi quiere ser un hombre como nosotros; cada mujer se convierte en Piedad que sostiene en sus brazos a su hijo injustamente crucificado».

La aterradora impresión que le habían producido en un principio las corridas de toros cambiará al acercarse y contemplarla con ojos nuevos, con cierto misticismo, participando también él en esa lucha sagrada entre Dios-Toro y el hombre:

«En aquel momento sentí el valor de la dignidad humana. El torero, delgado, vestido ligeramente, como si fuese a un baile; su frente brillaba alta, tranquila, en la sombra y ante él, bufando, la negra fuerza del animal —del animal y del dios—. Oía latir el corazón de la gente a mi alrededor. A todos les unía el mismo culto, el culto al toro. El mismo grito subía de sus entrañas: ¡Ay! ¡Ojalá pudiéramos tocar esa piel brillante, colgarnos de los cuernos afilados, sentir la sangre del toro para saltar en nuestras venas y unirnos con los latidos de su corazón! Pero, puesto que no podemos todos, ni nos atrevemos a luchar con esa fuerza divina, enviamos como representante al más iniciado, al que conoce mejor al toro sagrado para que luche con él en nombre de todos los fieles, para que se una eternamente con él, matándolo. Aquí la matanza es el resultado de un amor insufrible. El matrimonio sagrado y la sagrada muerte son uno...» «...La sangre, la unión con la sangre, la inmortalización del amor con la muerte, son profundas necesidades del hombre que ya la civilización ha ocultado y hecho enmudecer...». «Cuando me fui, ya de noche, sentí una mística e inesperada fuerza en mi interior. Como si hubiese comulgado; como hi hubiese recibido parte de la

fuerza del toro. Y sentí al mismo tiempo una grave serenidad, una austera alegría, como si se reconciliasen dentro de mí, después de un terrible combate, animal y hombre, hombre y dios, dios y muerte».

¡Cuán lejos está este espectáculo del de nuestros días. La fiesta nacional ha decaído casi por completo. Otro toro —otro Dios-Toro— y otro torero derraman su sangre. ¿Será acaso el Terrorismo en la forma de Toro-Venganza?...

De toda la generación del 98 sólo merecerán su atención cuatro figuras: Joaquín Costa, Ganivet, Unamuno y Ortega. Pero el que realmente ejerce una verdadera fascinación sobre él es Unamuno:

«No quiero irme de Salamanca sin ver al terrible erizo, a Unamuno. ...Grabo en mi mente dos preguntas que le haré:

1) ¿Cuál es el deber del intelectual de nuestros días? ¿Tomar parte en la lucha? ¿Al lado de quiénes?

2) ¿Cómo ve Vd. el momento actual de España y del mundo? Una nueva guerra se acerca, ha llegado ya, en España está mostrando la primera escaramuza. ¿Es posible (y conveniente) impedirla?

...cuando abrió la puerta vi que Unamuno había envejecido repentinamente, se había empequeñecido, tenía joroba. Pero su mirada brillaba siempre despierta, ágil, violenta como la de un toro. No tuve tiempo de abrir la boca; Unamuno se había lanzado impetuosamente al centro de la pista:

—¡Estoy desesperado!, gritó, apretando los puños. Lo que sucede aquí, luchar, matarse, quemar iglesias, hacer procesiones, levantar banderas rojas y estandartes de Cristo, ¿piensa Vd. que sucede porque los españoles creen? ¡La mitad en la Religión de Cristo y la otra mitad en la de Lenin! ¡No! ¡No!. Escuche, fíjese bien en lo que voy a decirle. ¡Todas estas cosas suceden porque los españoles no creen en nada! ¡En nada! Están *desesperados*. Ninguna lengua del mundo tiene esta palabra. Porque ningún pueblo, excepto el español, conoce su significado. *Desesperado* quiere decir aquél que no tiene nada en qué creer, que no cree en nada y que al no creer se deja dominar por el furor.

.....

—¡El pueblo español está dominado por la locura!, gritó. No sólo el pueblo español sino todo el mundo moderno. ¿Por qué? Porque el nivel de la juventud de todo el mundo ha decaído espiritualmente. No sólo desprecia el espíritu, lo odia. Odian el espíritu, esto es lo que caracteriza a todos los jóvenes del mundo. Quieren deporte, acción, guerra, lucha de clases. —¿Y por qué, cree Vd.- Porque odian el espíritu.

.....

—¿Qué tienen, pues, que hacer cuantos aman aún el espíritu?

Unamuno, cosa extraña, escuchó. Se quedó un momento en silencio y bruscamente estalló: ¡Nada!, gritó ¡Nada! ¡El rostro de la verdad es terrible! ¿Cuál es nuestro deber? ¡Ocultar la verdad al pueblo! El Antiguo Testamento dice: «Quien mira a Dios cara a cara perece...» Engañar, engañar al pueblo para que el desdichado tenga fuerzas y ganas de vivir. Si supiese la verdad, no podría, no querría, vivir. El pueblo tiene necesidad de mitos, ilusión, decepción. Esto es lo que sostiene su vida. Sobre este tema he escrito un libro, el último, tómelo...

San Manuel Bueno, mártir...

.....

.....

En aquel momento se oyó bajo la ventana música, ruido y soldados aclamando: «¡Arriba España!». Unamuno prestó

atención. Pasado el griterío se oyó de nuevo la voz del viejo español, extenuada ahora, triste.

—En este momento crítico por el que España está pasando, era necesario, debía yo ir con los soldados. Ellos traerán el orden, saben lo que significa la disciplina y pueden imponerla. ¡No me he hecho de derechas, no haga caso, no he tracionado a la libertad! Pero, por ahora, era absolutamente necesario que se impusiese el orden. Mas pronto me levantaré y empezaré otra vez a luchar por la libertad completamente solo. No soy fascista ni bolchevique. ¡Estoy solo!).

Casantsakis ve a Unamuno como una figura profética. Su predicación estaba dsetinada a ejercer una gran influencia en el alma española. Y precisamente porque nos parece tan excéntrico, singular, inconstante, por eso influyó tan profundamente en un pueblo donde, desde siglos, este problema de la lucha interior, de las relaciones de la persona con la divinidad, constituyen el centro consciente e inconsciente de toda la vida psíquica. Unamuno no es ni el más sabio ni el más abierto de mentalidad, ni el escritor o filósofo más grande de la España actual. Sin embargo, es algo distinto a todo esto: la encarnación más vibrante y fiel del eterno Don Quijote.

Los capítulos que tratan de la guerra civil no pueden ser más objetivos. La amarga experiencia sufrida en su propio país le había situado por encima de todo partidismo. A través de sus palabras llora a España sangrante en medio del variopinto y abigarrado paisaje de gentes que poco a poco se van acostumbrando a la muerte: «Sólo pretendo mostraros esta herida humana que está abierta y que hoy recibe el nombre de España. Mañana quizá se llame Francia o el mundo entero».

El grito del español será: «¡Viva la muerte!». La sangre que enciende y apasiona su corazón en las corridas de toros es ahora la que le embriaga, la que le lleva hasta sus más profundas raíces. En el fonno de las grandes acciones, dirá Casantsakis, «no existe un interés económico o moral sino Pasión, es decir, una fuerza agitadora, prehumana, más allá de la lógica:

Boinas multicolores: rojas, amarillas, verdes, azules... Falangistas, requetés, demócratas, realistas, republicanos... Hoy desfilan, como entonces, otras boinas multicolores: PSOE, AP, PCE... todas ellas con los aires amplios de la democracia. ¿Responderá lo mismo aquel campesino al que Casantsakis preguntó:

—¿Qué son éstos?

—Requetés.

—¿Es decir?

—Bah, quieren que vuelva el rey. ¿No oyes?, lo gritan. ¡Rey, rey, oh! ¡Rey, rey, oh!

—Tú no llevas boina roja. ¿Eres, pues, demócrata?

—No llevo porque no me la han dado. Es de lana pura y se va acercando el invierno...

—Se ríe, mira hacia la plaza llena de soldados con distintas boinas, mueve la cabeza, escupe y dice:

—Todas esas cabezas son españolas. No mires sus boinas, caballero. ¡No mires sus boinas!).

Historia

JUSTINIANO Y LA CLAUSURA DE LA ESCUELA DE ATENAS

GONZALO FERNÁNDEZ
Universidad Complutense

El año 529 posee todavía un valor altamente simbólico: continúa representando el fin de la especulación filosófica pagana arruinada por la intolerancia religiosa del cesaropapismo bizantino. Esta interpretación, cuyo exponente más cualificado ha sido E. Gibbon [1], ha influido de manera muy especial en los investigadores consagrados a la historia del pensamiento antiguo, quienes la han utilizado para designar el término de la labor intelectual ligada a las antiguas creencias y han llegado a vincular, incluso cronológicamente, los acontecimientos atenienses de 529 con otros como la fundación de Monte Cassino o la desaparición del consulado, con objeto de recalcar de un modo más preciso el tránsito de la edad antigua a los tiempos medievales [2]. Hora es, sin embargo, de revisar todos estos planteamientos.

Habitualmente se ha considerado que la constitución de Justiniano, recogida en *Codex Iustinianus* I, 11, 10, 2, que privaba a los paganos de la facultad de enseñar, supuso la clausura definitiva de la escuela de Atenas y que a raíz de ella, los siete últimos filósofos paganos, de cuyos nombres nos hallamos informados por Agathias (*Historiae* II, cap. 28-32, ed. L. Dindorf, *Historici graeci minores*, t. II, Teubner 1871, p. 227-235) y por la *Suda* (s. v.° «Presbeis», ed. A. Adler, t. IV, Teubner 1928-1934, p. 192), y quienes eran Damascio, natural de Siria, Simplicio que lo era de Cilicia, Eulamio de Frigia, Prisciano de Lidia, Hermias y Diógenes, oriundos ambos de Fenicia, e Isidoro de Gaza, hubieron de buscar refugio en la corte del monarca sasánida Khusrõ I Anõsharvãn.

Mi propósito es demostrar que la antedicha constitución de Justiniano no es, sino una disposición más de las muchas dictadas por el poder imperial a lo largo de la antigüedad tardía con el fin de extirpar el paganismo y que, como la casi totalidad de ellas, obtuvo en su aplicación unos efectos prácticos muy limitados.

---

[1] Vid. E. GIBBON, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*. Trad. italiana de G. FRIZZI. Turín, 1967. Vol. II, p. 1505-1507.

[2] Vid. A. CAMERON, «The Last of the Academy in Athens», en *Proc. Cambridge Philol. Soc.* 1969, p. 7 e «ibídem», n. 1.

Deseo asimismo exponer cómo de los filósofos de la escuela de Atenas, al menos Simplicio continuó entregado a su labor en el interior del Imperio, antes y después de su breve, anecdótica y no excesivamente relevante estancia en Persia, una vez publicada la antedicha medida justiniana. Por último, pretendo dar fin a este trabajo con la constatación de que en la Atenas del siglo VII siguen existiendo escuelas de filosofía y de retórica.

Un primer paso de nuestra investigación consiste en deslindar la clausura de la escuela de Atenas del éxodo de los siete filósofos en la corte de Persia, ya que estos dos acontecimientos no guardan entre sí una relación de causa-efecto, sino que ambos son consecuencia de dos constituciones de Justiniano fechadas por E. Stein [3] en 529.

La primera, contenida en *Codex Iustinianus* I, 5, 18, 4, obligaba a los paganos a hacerse instruir en la religión cristiana bajo pena de confiscación de bienes. La segunda, reflejada en el mismo *Codex Iustinianus* I, 11, 10, 2, prohibía enseñar a los paganos. Considerando que existe otra disposición («ibídem», I, 5, 12), datada por H-D. Saffrey [4] en 527, que veta a quienes se mantuviesen fieles a las antiguas creencias y también a sus hijos la ocupación de cargos públicos y les impone el deber del aprendizaje de los elementos de la fe ortodoxa, esta reiteración legislativa nos habla de la lenidad de su aplicación.

Dejando a un lado estas fuentes jurídicas, la única noticia que poseemos acerca de la clausura de la escuela de Atenas es la aportada por Juan Malalas, quien en su *Chronographia* (XIV, ed. L. Dindorf en *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn 1831, p. 212, 18-19) afirma que en el consulado de Flavio Decio, correspondiente al año 529 de la Era Cristiana, Justiniano promulgó un edicto dirigido a los atenienses, por el que se prohibía la enseñanza de la filosofía y de la jurisprudencia.

Malalas ha de referirse a la constitución imperial recogida en *Codex Iustinianus* I, 11, 10, 2, y esta cita nos lleva al problema de si en Atenas existía o no una escuela de Derecho. Si bien la noticia de Malalas es la única que poseemos en sentido afirmativo, no existe razón alguna para dudar de su existencia, aunque opino que el cronógrafo confunde dos disposiciones de Justiniano, la tantas veces citada de *Codex Iustinianus* I, 11, 10, 2, que retiraba a los paganos el derecho de enseñar y la contenida en la constitución «Omnem», 7, del *Digesto*, que, fechada en 533, ordenaba la clausura de todas las escuelas jurisprudenciales con la salvedad de las existentes en Roma, Beryto y Constantinopla [5], y que responde al sello unitario que trató de imprimir el emperador en los juristas encargados de reunir en un único cuerpo, sin confundirlos ni mezclarlos, los «iura» y las «leges», la obra de los juriconsultos clásicos y el material legislativo de sus antecesores.

Estas son las fuentes literarias: pasemos ahora a analizar si la arqueología puede proporcionar algunos datos que las logren corroborar.

---

[3] Vid. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*. Ed. de J.-R. PALANQUE, Amsterdam 1968. Vol. II, p. 370.

[4] Vid. H.-D. SAFFREY, «Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI siècle» en *Rev. ét. grecques* 67, 1954, p. 399, n. 5.

[5] En sentido contrario, P. COLLINET, *Histoire de l'école de droit de Beyrouth*, París 1925, p. 52.

Existen en Atenas tres conjuntos arqueológicos dignos de atención. El primero es un edificio situado en la ladera norte de la Acrópolis, que ha sido identificado por A. Frantz [6] como la escuela de los sofistas. En él se aprecia un ocultamiento en pozos de estatuas intactas, lo que no se da en los edificios del entorno. No obstante, en un segundo momento se advierte una reocupación cristiana con señales de actos violentos como la sustitución del mosaico del triclinio por una cruz y el empleo de su «piscina» como baptisterio, con daños intencionados en fragmentos de estatuas que pasaron a ser utilizados como simple aparejo, y así un torso de Atenea fue degradado a la simple condición de peldaño.

En este mismo sector de la Acrópolis se perciben señales de cristianización en el complejo de ruinas, que se ha considerado que se corresponde con la Universidad de Atenas que había sido fundada por Marco Aurelio con distinta ubicación. Aquí aparece grabada una cruz bizantina en la frente de uno de los tritones del pórtico [7], tipo de cruz ésta que igualmente vemos representado en una inscripción que ha permitido conocer el emplazamiento exacto de la escuela estoica de Atenas [8].

Por el contrario, en la sede de la escuela neoplatónica, emplazada en el lado sur de la Acrópolis y cuya identificación se ha conseguido por coincidir su situación topográfica con la de la Casa de Proclo descrita en la *Vita Procli*, 29, de Marino (ed. J. F. Boissonade, París 1878) y por el hallazgo de un supuesto retrato de Plutarco, el fundador de la Academia, no se ha encontrado rastro alguno de cristianización.

El fin de estas construcciones hubo de tener lugar en el decurso de la incursión eslava de 580, con respecto a la cual la arqueología nos señala muestras de arrasamientos en las zonas norte y sur de la Acrópolis, en las que todas ellas se encontraban enclavadas [9].

Podemos afirmar, por consiguiente, que salvo en el caso de la escuela de los sofistas, o no tiene lugar una cristianización de estos edificios como ocurre en la sede de la academia neoplatónica, o ésta es muy tenue, tratándose sólo de una purificación mediante el signo de la Cruz de simples elementos ornamentales, como sucede en la Universidad o en la escuela estoica.

La arqueología no nos ofrece una cronología de estos acontecimientos, pero en base a las depredaciones que se aprecian en los sectores septentrionales y meridionales de la Acrópolis en torno al 580, la incursión eslava habida en esta fecha nos dará el «terminus ante quem».

Sin embargo, para establecer el «post quem» hemos de basarnos en testimonios indirectos. En primer lugar, esta cristianización tiene que responder al deseo de poner a salvo estos edificios, bien de confiscaciones por parte del poder público, bien de actos violentos de las masas cris-

---

[6] Vid. A. FRANTZ, «Pagan Philosophers in Christian Athens» en *Proc. Am. Philos. Soc.*, 119, 1975, p. 34.

[7] Vid. «ibídem», y fig. 9.

[8] Vid. *Inventario del Museo Epigráfico de Atenas*, n.º 70.

[9] Vid. A. W. PARSONS, «A Roman Water Mill in the Athenian Agora» en *Hesperia* 5, 1936, p. 70-90; H. THOMPSON, «Athenian Twilight: A.D. 267-600» en *JRS* 49, 1959, p. 61-72; D. M. METCALF, «The Slavonic Threat to Greece» en *Hesperia* 31, 1962, p. 134-157; y A. FRANTZ, «From Paganism to Christianity in the Temples of Athens» en *DOP* 19, 1965, p. 185-206.

tianas. En Atenas se da la circunstancia de que en la segunda mitad del siglo V los cristianos constituían ya la mayoría de la población a juzgar por una frase de Damascio, quien en la *Vita Isidori* (ed. R. Asmus, Leipzig 1911, p. 93) califica de oportunista la actitud del arconte Teágenes al inclinarse a la forma de vida de la mayor parte de los habitantes de la ciudad, palabras que encierran una alusión a los cristianos.

Se puede decir este dato al hecho de que en la escuela de los sofistas se ocultasen las estatuas, procedimiento ya empleado por los paganos en tiempos de persecución y del que tenemos abundante evidencia arqueológica [10] al lado de las noticias aportadas por Agustín (*Ep.*, 132) y por el autor del *Liber de promissionibus et praedicationibus Christi* (III, 38, 45).

Por otro lado, Simplicio, uno de los siete filósofos que luego marcharían a Persia, habla en la conclusión del *Comentario al Enchiridion de Epícteto* (ed. de F. Dübner, París 1840, p. 138) del momento presente como de «tiempo de tiranía y de crisis», y además utiliza en este mismo pasaje la expresión «τα παροντα» («las circunstancias imperantes») que aparece en los filósofos neoplatónicos a modo de «leit-motiv» a la hora de hacer mención de los cristianos, como se ve en Proclo en sus *Comentarios a la República* (I, 74, 8) y *al Alcibíades* (264, 5), en la *Vita Isidori* (ed. cit., p. 64 y 75) de Damascio y al *Comentario al Alcibíades* (22, 14) de Olimpiodoro, autores en los que la expresión «τὰ παρόντα» llega a ser un código para no emplear la más odiosa de «οἱ χριστιανοί».

Existen, pues, indicios razonables que permiten suponer que a raíz de la constitución de Justiniano de 529 existió un sentimiento de temor entre los paganos de Atenas, que es el factor que explica el éxodo de estos filósofos en Persia.

Y es sólo a partir de este contexto de inseguridad desde el que nos podemos explicar la marcha de estos personajes a la corte de Khusrõ Anõsharvãn, acontecimiento del que nos encontramos informados por Agathias (loc. cit.) y por la noticia más corrupta de la *Suda* (loc. cit.) que presenta una confusión entre este evento y la misión diplomática de Areobindo, mientras que Agathias en el trigésimo capítulo de su obra diferencia claramente un hecho de otro y afirma que la embajada de Areobindo fue no muy posterior a la llegada a Persia de los siete filósofos.

Mas hemos de recurrir otra vez al mismo Simplicio para encontrar una motivación al abandono del territorio del Imperio. En su *Comentario al Enchiridion de Epícteto* (24, 5, ed. cit., p. 65-66) afirma, en un verdadero retrato de su propia situación, que cuando el poder adopta una actitud contraria a la persona o a las creencias del filósofo, éste debe o bien exiliarse como hizo Epícteto en Nicópolis durante la tiranía de Domiciano, o bien aguardar oculto a que mejoren las circunstancias.

Dado que la marcha a Persia no pudo ser anterior a 531, año de la ascensión al trono de Khusrõ, se ve que desde 529 hasta esa fecha, los filósofos optaron por permanecer ocultos y aguardar a que la coyuntura se hiciera más favorable, y únicamente cuando vieron que esto último no tenía lugar, se decidieron por la emigración, lo que se halla en conformidad con los datos aportados por la ar-

---

[10] Vid. G. FERNÁNDEZ, «Destrucciones de templos en la antigüedad tardía» en *AEspA* LIV, 1982, p. 150.

queología que nos hablan de esa misma sensación de inseguridad en los edificios paganos de Atenas.

El fracaso de su estancia en Persia hubo de deberse al estado de auténtica guerra civil en que vivía el mundo iranio, tras el frustrado golpe de fuerza mazdakita en 529 en contra de que la sucesión al trono recayera en Khusrõ, de modo que los postreros años del reinado de Kavãdh y los primeros de Khusrõ se caracterizan por la lucha contra el mazdakismo, viéndose apoyados estos monarcas por «los grandes y los nobles» o «los grandes y los hombres distinguidos», que de ambas formas llama el cronista árabe Al-Tabarî (ed. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari*, Leyden 1879, p. 50, 92-94, 113 y 133) a los más elevados representantes de la sociedad irania.

Leyendo atentamente a Agathias podemos ver cómo alude a ambos bandos en contienda, ya que hace mención tanto de la tiranía de los poderosos, es decir, la ejercida por los nobles empeñados en la restauración del orden social, como de la profusión de ladrones, de la práctica del adulterio y del hecho de que cada hombre pudiese contraer matrimonio con todas las mujeres que quisiera, palabras que han de referirse a los mazkaditas quienes postulaban la absoluta comunidad de mujeres y de bienes [11].

Dejando de lado el concepto de Persia como de una tierra de sabiduría y de secretas enseñanzas dentro de esa corriente filoirania de la cultura griega a la que no fue insensible el mismo Plotino, la estancia en la corte de Ctesifonte de estos filósofos fue puramente anecdótica y de ella sólo nos ha quedado una obra de Prisciano de Lidia, las *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex* [12].

Pero vueltos al territorio del Imperio a raíz de la Paz Perpetua fechada por E. Stein [13], quien se basó en un texto de Procopio (*Bella Pers.*, I, 22, 17), en septiembre de 532, al menos Simplicio continuó dedicado a su labor, y así su *Comentario al De Caelo* ha de ser posterior a su retorno por aparecer en él una observación personal acerca de un río de Mesopotamia y por tratarse esta obra de una ácida refutación de un libro hoy perdido de Juan Filóponos, el *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, de datación incierta pero más tardía que el trabajo homónimo en contra de Proclo que se acostumbra a fechar en 529.

Además, en su *Comentario a la Física* afirma Simplicio que lo escribió después de la muerte de Damascio, quien según Agathias había retornado de Persia como consecuencia de la Paz Perpetua, alabando a Simplicio un epigrama anónimo, pero que por razones estilísticas y métricas ha de corresponder al siglo V, por descifrar las categorías aristotélicas (ed. Cougny, *Anth. Graec. App.*, III, 181) y que supone una alusión a la obra escrita en contra de Juan Filóponos.

---

[11] Sobre el movimiento mazkadita, vid. A. CHRISTENSEN, «Le règne du roi Kãwdh I et le communisme mazdakite» en *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs historisk-filologiske Meddelelser* IX, 6, Copenhague 1925, y *L'Iran sous les Sassanides*, Osnabrück 1971 (ed. anastática de la 2.ª ed. de Copenhague, 1944), p. 316-373.

[12] Obra conservada exclusivamente en una traducción latina del siglo IX. Ed. de J. QUICHERAT en PLOTINO, *Ennéades*, ed. DIDOT, París 1855, p. 549 ss.

[13] Vid. E. STEIN, *op. cit.* Vol. II, p. 295, n. 1.

Otro dato, que afecta a la pervivencia de la escuela de Atenas, es el aportado en la década de 560 por Olimpiodoro, quien en su *Comentario al Alcibíades* (141, 1-3) dice que las «διαδοχικά» continuaban existiendo a pesar de las numerosas confiscaciones que habían tenido lugar.

Por todo esto podemos mantener que la constitución de Justiniano no fue aplicada, y que tras unos años de inseguridad por parte del elemento pagano de Atenas, cayó muy pronto en el olvido.

Asimismo, se puede extraer del texto de Olimpiodoro la consecuencia de que fue una cómplice negligencia por parte de los funcionarios encargados de poner en práctica la disposición imperial, la responsable de que las «διαδοχικά» siguieran pese a todas las confiscaciones habidas.

Las motivaciones concretas de Justiniano para decretar la clausura de la escuela de Atenas fueron el auge adquirido bajo la dirección de Damascio, del que nos servirá de exponente la procedencia de los filósofos que marcharon a Persia, una vez superada la crisis por la que atravesó la escuela a la muerte de Proclo, a la que hace referencia Eneas de Gaza (*P.G.*, 85, col. 877 a), con la victoria de los platónicos de Isidoro sobre la línea aristotélica representada por Marino.

También hubo de pesar en el ánimo de Justiniano la rivalidad que la escuela de Atenas suponía para la Universidad de Cnstantinopla que había sido fundada en 425, más que como cree G. Downey[14], con las escuelas de Gaza y Alejandría que atravesaban ambas un período de profunda decadencia en el primer tercio del siglo VI.

No obstante, la escuela de Atenas sobrevivió y de ella son las últimas noticias las concernientes a dos personajes del siglo VII que nos hablan de la existencia de escuelas de filosofía y retórica en la ciudad. Estas son la *Historia Ecclesiastica* (IV, 1) de Beda el Venerable y la *Novena Epístola* de Zacarías, obispo de Roma (*P.L.*, 89, col. 943 c) en lo que concierne a Teodoro de Tarso, y las *Gesta Episcoporum Camarecensium* (I, 409) en lo referente a Gisleno de Hagenau, cuya proveniencia ateniense se encuentra atestiguada en las *Acta Sanctorum* (octubre, vol. 4, 1.030).

Este es el «terminus post quem» del fin de la escuela de Atenas. Para hallar el «ante quem» hemos de aguardar a un contemporáneo de la Cuarta Cruzada, al obispo Miguel Akominatos, quien nos habla (ed. S. Lampros, II, 44) de la barbarización de los atenienses como de un suceso acaecido «hace mucho tiempo».

Se logra así un sueño acariciado por toda una corriente de la literatura cristiana oriental: acabar con la tradición ateniense. De esta tendencia son sus más elevados exponentes Juan Crisóstomo (*In Acta Apost.*, IV, 3 en *P.G.*, 60, 47), la decimoséptima estrofa del *Himno Akathistos*, la decimosexta del *Himno de Pentecostés* de Romano, un epigrama del siglo VI recogido por Cramer (*Anecd. graeca Par.*, IV, 315) y los versos 125-127 del proemio a la descripción de Santa Sofía de Paulo Silentiario. Se caracterizan todos ellos por la desvalorización total de la filosofía ateniense y el deseo expuesto como realidad de que sea Constantinopla, fundada por el primer emperador cristiano para toda la tradición posterior, la ciudad que, cristiana desde sus

[14] Vid. G. Downey, «Justinian's view of Chris ianity and the Greek Classics» en *Anglican Theological Review* 40, 1958, p. 13-22.

orígenes, dé el golpe de gracia a Atenas, la urbe de los filósofos paganos que con su engañosa dialéctica luchan contra la verdadera religión.

A los representantes de esta corriente no hay que otorgarles un valor de fuente con relación a acontecimientos contemporáneos, pues como acertadamente señala G. Meersseman [15], se trata de un lugar común motivado por el fracaso en Atenas de la predicación del apóstol Pablo (*Act.*, 17, 14-34).

Pues bien, dentro de esta tendencia reviste particular interés el antedicho epigrama recogido por Cramer y fechado en la segunda mitad del siglo VI, porque sintetiza de manera admirable todo lo que acabamos de decir y considera como realidad algo que sólo con Miguel Akominatos poseemos constancia de que ha dejado de ser un «desideratum»: «vosotros, atenienses, que tenéis siempre en los labios a vuestros filósofos, a Platón, a Sócrates, a Epicuro, a Aristóteles: verdaderamente ellos no son más que las sombras de vuestros sabios, que la miel de vuestro Himeto y que las tumbas de vuestros muertos; es aquí, en Constantinopla, donde florecen la fe y la sapiencia».

[15] Vid. G. MEERSSEMAN, *L'Hymne Acathiste en l'honneur de la Mère de Dieu*, Friburgo (Suiza), 1958, p. 18, seguido por J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, París 1977, p. 135, n. 178.

BIZANCIO VISTO POR UN VIAJERO MUSULMAN DE MEDIADOS DEL SIGLO XIV

SERAFÍN FANJUL
Universidad Autónoma de Madrid

Ibn Battuta nace en Tánger el 25 de febrero de 1304 y fallece en Marruecos en 1368-9 o en 1377: sobre este último punto hay motivos para la duda. Su vida empieza a interesarnos a partir de su salida hacia La Meca en 1325 para cumplir el precepto de la peregrinación. Resumiendo mucho el curso de sus desplazamientos debemos señalar que una vez cumplida la peregrinación el viajero va descubriendo las posibilidades de mantenerse convirtiendo el viaje en una industria o casi modo de vida: dicho sea esto con todas las salvedades.

Ibn Battuta recorre el norte de Africa, Egipto, todo el Oriente Medio, las costas de Africa Oriental hasta Kulwa —que luego los portugueses conocerán como Quiloa— el sur de Rusia y Constantinopla, retorna hacia el Turquestán y cruza Afganistán para llegar al valle del Indo en set. de 1333 (según su cronología que desde luego no parece la más creíble, como ha sido exhaustivamente demostrado por los estudios de Hrbek y Gibb). Reside en la India por espacio de casi diez años y uno y medio en las Maldivas. Su periplo al Extremo Oriente se inicia visitando Ceilán, Bengala, Assam y Sumatra, aunque caben dudas razonables sobre el carácter apócrifo de su visita a China, total o parcialmente. Sabemos que en abril de 1347 está otra vez en Malabar y que desde allí regresa por el Golfo Pérsico a Bagdad, Siria y Egipto cumpliendo una cuarta y última peregrinación a La Meca. En Alejandría embarca en 1349 hasta Túnez, de donde un navío catalán lo traslada a Cerdeña para finalmente rendir viaje en Fez en noviembre de 1349. Pero aún realiza una incursión en al-Andalus y otra en el semilegendario imperio de Malí.

Al regresar a Marruecos el sultán meriní Abu Inan le encarga la compilación de sus andanzas y éstas toman forma en su *rihla* (viaje) (1) que tengo el gusto de haber traducido con la colaboración de F. Arbós.

Marco histórico

La Constantinopla que Ibn Battuta encuentra en 1334 se hallaba sumida en la etapa de su decadencia, a saber: la fragmentación del Imperio provocada por la IV Cruzada con sus secuelas de proceso de feudalización en Asia Menor, Tracia, Macedonia y Grecia; las concesiones del monopolio de navegación a Génova en Constantinopla y a Venecia en Creta y Negroponte; los estragos causados por la Compañía Catalana entre 1303 y 1309; la penetración y consolidación cada vez mayor de los turcos en el oeste de Anatolia que van estableciendo una larga teoría

de emiratos *gazis* (es decir, fronterizos o *incursores*)... Son todos ellos factores que van a condicionar las decisiones de Andrónico II para tratar de afianzar su poder y sanear la economía (restauración de la ortodoxia, reducción del gasto público suprimiendo unidades del ejército, etc.) lo que a su vez traerá nuevos conflictos como son las guerras civiles, cuyo broche final es la abdicación de Andrónico en su nieto. En el plano social es de destacar la afluencia, sobre todo desde 1305, de refugiados que atestaban la capital, procedentes de Tracia y Asia Menor, con la inevitable aparición del pingüe mercado negro del trigo.

Esta situación va a ser el telón de fondo de las páginas que Ibn Battuta dedica a Constantinopla, empezando por su paso a través de Anatolia donde describe minuciosamente la forma de organización de los sultanatos turcos, así como interesantes detalles de las modalidades de sometimiento de las poblaciones griegas a esos emires. Sin embargo, el tangerino no llega a Constantinopla proviniente de Asia Menor sino de Astracán, ciudad que visitara después de Crimea y de la misma Asia Menor.

* * *

Es imposible fijar con exactitud el camino que Ibn Battuta siguiera en este viaje, porque la información que reproducía —veinte años después de sucedido— debía estar bastante confusa en su memoria, excepto —quizás— en lo referente a etapas.

Sabemos que sale de Astracán hacia Constantinopla el 14 de junio de 1334 en el séquito de la *jatun* (princesa) Bayalun, esposa del sultán Uzbak, la cual viaja con el pretexto de parir en su país. Ibn Battuta nos informa de la calidad y cantidad de los sirvientes de la princesa, entre los cuales se contaban mamelucos de varias procedencias: turcos, eunucos bizantinos y desde luego, esclavas cristianas.

Viajan cruzando el Don y el Danubio, a lo largo de las llanuras de Kipchak y del Mar Negro, hasta alcanzar la primera fortaleza bizantina a la que denomina Mahtuli, lugar desde el cual hasta Constantinopla —dice— hay 22 días de marcha, de los cuales 16 son hasta el Danubio.

En esta época la ciudad fronteriza era Diámpolis, o Kavúli (act. Jamboli) en la ribera sur del río Tunja (Tontzos), en Bulgaria. El número de jornadas que señala desde Baba Saltuq marcaría una distancia de unos 800 km., lo que se corresponde perfectamente con la distancia existente entre el bajo Dnieper y Jamboli.

Antes de entrar en territorio bizantino nos describe las penalidades del camino: «Este pueblo es el último del país de los turcos; entre él y la primera amelía de Bizancio hay dieciocho días de marcha a través de una estepa despoblada [entre las desembocaduras del Dnieper y el Bug]. De esos días, hay ocho durante los cuales no se encuentra nada de agua; es preciso, por tanto, aprovisionarse de ella y se cargan los carros con odres y pellejos (...) los turcos llevan leche en los pellejos, la mezclan con mijo cocido y se la beben; esto les quita mucho la sed».

En Mahtuli dejan los carros y viajan a lomos de mulas y caballos. Luego, a orillas del Danubio visita la ciudad de Fanika [¿Sfintul-Gheorghe?] de la que elogia las casas, iglesias y frutos. Y es en este lugar donde sale al encuentro de la princesa su hermano uterino Kafali Qaras, según lo nombra Ibn Battuta. Ya anteriormente, al entrar en territorio bizantino se nos da cuenta de la recepción

por un jefe llamado Kafali Nicolás. Parece claro que este título que Ibn Battuta transcribe como *kafali* es el griego *kephalé*. En cuanto al nombre mismo que adjudica al príncipe (Qaras) no es griego en modo alguno, y da la impresión de que Ibn Battuta lo hubiera trabucado con la denominación del Cuerno de Oro, es decir, Chrysokeras.

A lo largo de toda la *rihla* se complace en largas y prolijas descripciones de cortes, séquitos, salones o disposición de guardias palaciegas, demostrando así su especial gusto por el boato al tiempo que pretendía realzar ante el sultán meriní —para quien escribe, no lo olvidemos— la categoría de sus relaciones por el mundo entero. En esta colorista visión presenta también detalles del ceremonial y protocolo bizantino: «su hermano, vestido de ropas blancas y con un quitasol coronado de perlas encima de la cabeza, montó en un corcel de color ceniza. Iba flanqueado por cinco hijos de *reyes* a cada costado, vestidos también de blanco y con sombrillas bordadas en oro, y precedido por cien infantes y otros tantos jinetes que llevaban jacerinas talares, tanto ellos como los caballos. Cada uno traía de la brida, además, otro caballo ensillado y con jacerina, cargado con las armas de un jinete: yelmo de pedrería, cota de malla, aljaba, arco y espada; y en la mano tenía una lanza con un estandarte en el cubo de la moharra: casi todas estas lanzas estaban revestidas con hojas de oro y plata (...) y otros diez caballeros con atabales al cuello, acompañados de otros seis que tocaban albogues, añafiles y dulzainas».

«El encuentro entre ambos hermanos tuvo lugar en una llanura, a eso de una milla de Fanika. Kafali Qaras echó pie a tierra, pues era más joven que su hermana y besó el estribo del corcel de Bayalun, que a su vez le besó en la cabeza. Los emires e hijos de *reyes* se apearon y besaron todos también el estribo de la *jatun*...»

Mayor barroquismo todavía nos depara el relato del encuentro de la princesa con su padre, que abrevio:

«Acampamos a diez millas de Constantinopla y, al día siguiente, salieron de la ciudad sus habitantes (...), las tropas montaron a caballo y salieron también el rey y su esposa, la madre de esta *jatun*, los grandes del Reino y los notables; el rey iba bajo palio (...) Cuando éste se adelantó, los soldados se entremezclaron y el estruendo y la polvareda aumentaron de tal forma que no pude pasar entre la muchedumbre y me pegué al equipaje de la *jatun* y sus compañeros, temiendo por mi vida. Me contaron que, cuando la *jatun* se acercó a sus padres, se apeó y besó el suelo delante de ellos, besando también los cascos de sus caballos».

La ciudad

Entre otras mercedes que dice recibir del emperador destaca el permiso para conocer la ciudad acompañado de algún dignatario y séquito, aclarando este extremo: «Esto lo hacen muchas veces con los turcos que vienen del país del sultán Uzbak, por que no sufran daños».

Comienza refiriéndose al Haliç:

«Constantinopla es grande en extremo y está dividida en dos partes por un gran río, donde hay *pleamar y bajamar* como en el río de Salé, ciudad del Magreb».

Por un lado alude a la pequeña ría que separa las ciudades de Rabat y Salé, originada por la desembocadura del Bu Regreg; por otra parte, el dato que señala de pleamar y bajamar parece ir dirigido a las corrientes creadas por los mares Negro y Mármara. En cuanto a calificar

de río a este brazo de mar no es exacto, pues en realidad se trata del Haliç o Cuerno de Oro: «Esta ría se llama Absumi [lo que podría ser una deformación del griego *potamos*, act. es el Haliç]. Una de las dos partes de la ciudad se llama Istanbul y está en la orilla oriental del río».

Su memoria debía trabucar los recuerdos porque más bien cabe hablar de orilla sur que de oriental, según la descripción ofrecida: «aquí habitan el rey, los grandes del Reino y el resto de la población bizantina». A no ser que esté confundiendo las dos partes de la ciudad separadas por el Cuerno de Oro con la población de Uskudar en la ribera asiática al otro lado del Bósforo.

En cuanto a la denominación Istanbul, cumple indicar que ya es utilizada por el geógrafo Yaqut (1220) y en varios textos árabes y persas del s. XIV, existiendo sobre su origen diversas teorías en las cuales no entraremos ahora.

Ibn Battuta recoge interesantes detalles sobre la organización interna de la ciudad, sobre los genoveses asentados en Galata y sobre el palacio de los paleólogos que se encontraba ubicado en el ángulo noroeste de la ciudad, y una de cuyas dependencias aún existe y se conoce en turco por *Takfur sary*. Así, por ejemplo, describe la agrupación gremial de vendedores y artesanos: «Sus calles y zocos son anchos y están enlosados; la gente de cada oficio tiene en ellos un sitio aparte, sin mezclarse con los demás. Todos los zocos tienen puertas, que se cierran por la noche (...)»

Y continúa:

«Esta parte de la ciudad está al pie de un monte que se mete unas nueve millas en el mar, y que tiene otro tanto de anchura, o aún más; en lo alto de este monte están una pequeña ciudadela y el alcázar del sultán. Las murallas dan la vuelta a la montaña, de modo que la ciudad es inexpugnable, pues nadie puede subir por la parte del mar. Dentro del recinto hay unas trece aldeas muy pobladas y la catedral se encuentra en medio».

«La otra parte de Constantinopla se llama Galata y está en la margen izquierda del río; (...) Aquí habitan en particular cristianos francos [*ifrany*] que son de varios sitios: genoveses, venecianos, romanos y gente de Francia. Están bajo la autoridad del rey de Constantinopla que nombra almocadén a uno que ellos eligen y que llaman *qumis* (*comes*, conde) (...) Son todos comerciantes y su puerto es de los más grandes que hay. He llegado a ver en él hasta cien naves, entre galeras y otros barcos grandes: los pequeños no pueden ni contarse, a causa de su número. Los zocos de esta parte son hermosos, pero están llenos de basura y atravesados por un riachuelo inmundo».

La denominación de *qumis* referida al jefe de los venecianos quizá esté influida por la procedencia occidental de Ibn Battuta, y tal vez lo oyera a cristianos ibéricos o de otras latitudes, puesto que dicho personaje recibía el título de *podestas*.

Sobre el estado de postración y deterioro que la ciudad sufría desde años antes, el viajero ofrece una visión poco risueña en lo referente al paisaje urbano, o cuando nos testimonia en primera persona los graves trastornos económicos que padecía Bizancio, a saber: al despedirse de la princesa, ésta le obsequia entre otros regalos en numerario, telas y caballos, trescientas monedas de oro del país («a estas monedas llaman *al-barbara* y no son de oro bueno»), haciendo alusión con ello a las monedas bizantinas *hyperpyra* que Andrónico II, para hacer frente a los gastos que originaban los

catalanes, se viera obligado a devaluar en 1304. El contenido de oro del *hyperpyron* que cien años antes había sido del 90% fue reducido al 50%.

De todos los monumentos de la ciudad el que más acapara la atención del tangerino es, sin duda, la iglesia de Santa Sofía: «La llaman Aya Sufiya y se dice que la construyó Asaf ibn Barajya, primo hermano de Salomón por parte de madre (...)».

«Es como una sala de audiencia recubierta de mármol; por el centro pasa una acequia que sale fuera de la iglesia, y cuyos bordes, de un codo de altura, están hechos de mármol jaspeado, tallado de manera bellísima».

La famosa iglesia de Hagia Sofia no precisa de mayores aclaraciones. En cuanto a Asaf ibn Barajya era en la leyenda judeo-musulmana visir de Salomón. No se sabe de referencia ninguna a esta historia en otras fuentes. Y respecto a esa «sala de audiencias» que menciona, problablemente aluda al Atrio situado al oeste de la entrada principal donde había una fuente, aunque la acequia no está documentada.

Y no recata su asombro en éste y en otros pasajes ante la cuantía, ya que no ante el fenómeno mismo también existente en el Islam, de los monjes:

«Me contaron que el número de monjas y curas que hay en esta catedral llega a varios millares y que algunos de ellos descienden de los Apóstoles, y también que dentro de ella se encuentra otra iglesia dedicada sólo a las mujeres, en la que hay más de mil vírgenes consagradas al servicio divino y un número aún mayor de mujeres entradas en año».

«El rey, los grandes del reino y la gente en general, tienen la costumbre de venir todos los días por la mañana, a hacer una visita a esta catedral».

Hay que aclarar que Ibn Battuta no pisa más tierras cristianas que Constantinopla y Cerdeña (entonces bajo dominio catalán) en una estancia brevísima, por lo cual no es de extrañar la reacción un tanto hosca o mal informada que a veces trasluce en los temas religiosos. El enfrentamiento a escala mediterránea por el control del mar entre cristianos y musulmanes que en otros puntos de la *rihla* refleja, el avance de los castellanos en Cádiz, el recuerdo de las Cruzadas, aún muy recientes, y los escasos contactos con comunidades minoritarias de cristianos a lo largo de sus viajes no contribuían a clarificar sus dotes de penetración, unido todo ello a malas informaciones del traductor y al más que posible trato despectivo u hostil que recibiera en alguna ocasión. Así llega a simplificaciones como afirmar: «Las iglesias son también sucias y no hay nada bueno en ellas». Y, sin embargo, él mismo y en la misma ciudad se hace lenguas de la magnificencia de los templos cristianos.

El primer choque religioso-cultural se produce en Ibn Battuta al retirarse la escolta turca de la princesa y quedar sólo el séquito de cristianos en Mahtuli:

«Le habían traído vino, que ella bebía, y también carne de cerdo (...) Entre los que iban con ella no quedaba ni uno solo que rezara la zalá, excepto un turco que oraba con nosotros: los sentimientos íntimos variaron al entrar en tierra de infieles. Pero la *jatun* recomendó al emir Kafali que me diera buen trato y éste azotó en cierta ocasión a uno de sus mamelucos que se había reído de nuestros rezos».

La sensación de incomodidad se va acentuando más y más, así al entrar en la ciudad: «estaban tocando las campanas, de modo que los cielos temblaban ante tal mezcla de tañidos. Cuando lle-

gamos a la primera puerta del alcázar del rey, nos topamos con unos cien hombres mandados por el alcaide (...) Les oí decir «Sarakinu, sarakinu!» (sarracenos) que entre ellos quiere decir «musulmanes». Nos prohibieron entrar».

No obstante, más tarde entran con una autorización y reciben hospitalidad, alojamiento y vituallas así como un salvoconducto para deambular por la ciudad. La conmoción y la violencia íntimas que le origina lo que ve se entrevera de admiración y respeto:

«Había unas quinientas vírgenes, vestidas de cilicios y con bonetes de fieltro en la cabeza, que llevaban rapada. Eran de una belleza espléndida, pero ya se dejaban ver en sus rostros las huellas de la devoción. Un muchacho sentado en un púlpito, con una voz tan bella que no he oído jamás otra igual, leía el Evangelio».

Y más adelante:

«La mayor parte de la gente de esta ciudad son monjes, religiosos y curas; las iglesias son incontables».

Recoge, en suma, un cúmulo de detalles —visita anual del Papa, visitas cotidianas del rey, nobles, etc., a Santa Sofía— que deben ser producto de la fantasía del dragomán, aunque efectivamente la vida monástica estaba muy en boga entre las clases superiores de Bizancio, y a ello no sería ajeno la gran atención que a los asuntos religiosos dedicara Andrónico II confiriendo nueva fuerza y prestigio a la iglesia ortodoxa, remate de lo cual fue su misma profesión monacal antes de morir en 1332 y tras ser forzado a abdicar en su nieto tras un confuso período de guerras civiles.

En algún momento llega a esbozar motivos de polémicas de creencia entre Islam y Cristianismo:

«(En Santa Sofía) No dejan entrar a nadie que no se arrodille ante la gran cruz que tienen allí. Pretenden que es lo que queda del madero donde fue crucificado el hombre que se parecía a Jesús».

Esta duda de Ibn Battuta es consecuente con Corán, III-5, en que se afirma que Jesús no fue crucificado al ser reemplazado por un doble.

El emperador de Bizancio era entonces Andrónico III. Ibn Battuta le llama Takfur, que parece no ser sino el título real derivado del armenio *tagavor*. Por otra parte, quien se hizo monje no fue su padre sino su abuelo, Andrónico II, que además adoptó la vida monacal en 1330 y murió en 1332; Ibn Battuta, por tanto, no pudo conocerle: este personaje al que llama sultán Yiryis es un misterio (v. notas Monteil, II, p. 483).

Dice Ibn Battuta al respecto:

«Se llama Takfur y es hijo del sultán Yiryis (Jorge). Este sultán Yiryis vive aún, pero ha renunciado al mundo y se ha metido a fraile, consagrándose al servicio divino en las iglesias, por lo que ha dejado el reino en manos de su hijo».

A continuación describe su encuentro con el rey, que debió ser —como poco— muy inquietante para el viajero:

«Entramos en una gran sala de audiencias cuyas paredes estaban recubiertas de mosaicos que representaban imágenes de criaturas animadas e inanimadas (...) Uno de ellos, que era judío, me dijo: «No temas; ésta es la costumbre con los forasteros (le llevaban sujeto cuatro hombres). Provengo de Siria y soy el trujamán». Le pregunté cómo debía saludar y me respondió: «Di: la paz sea contigo».

«Llegué luego a una gran cúpula, bajo la cual estaba el emperador, sentado en su trono; su esposa, la madre de la *jatun*, estaba delante de él. En la parte de abajo del trono se hallaban Bayalun Jatun y

sus hermanos (...) Antes de llegar a saludarle, hizo señas de que me sentara un momento para que se apaciguara el susto que llevaba encima (...) Me preguntó por Jerusalén, por la Santa Roca (la roca de Jacob, en la mezquita de Umar o de la Roca), por al-Qumama (la iglesia del Santo Sepulcro), por la cuna de Jesús, por Bayt Laham (Belén) y al-Jalil (Hebrón); luego me preguntó por Damasco, El Cairo, Iraq y Asia menor».

Es curiosa la generalización que hace sobre la profesión monástica de los reyes: «la mayor parte de estos reyes, cuando han llegado a los sesenta o setenta años, construyen un monasterio, se ponen el cilicio, que es un vestido de cerdas, ceden la soberanía a su hijo y se entregan a la devoción hasta su muerte».

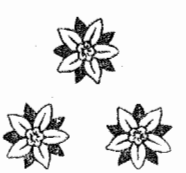
Evidentemente se basa en el caso de Andrónico II, ya mencionado y prosigue:

«Este rey abdicó en favor de su hijo y se consagró al servicio divino. Construyó un monasterio fuera de la ciudad, junto a la costa (...) este rey iba a pie, vestido con un cilicio y con un bonete de fieltro en la cabeza; tenía una luenga barba blanca y un bello rostro en el que se reflejaban las huellas de la devoción. Llevaba un cayado en la mano y un rosario al cuello (...) Me llegué a él, me cogió de la mano y dijo al rumí que sabía árabe: «Di a este sarraceno que estrecho la mano que ha entrado en Jerusalén, y el pie que ha penetrado en la Mezquita de la Roca, en la gran iglesia del Santo Sepulcro y en el pueblo de Belén». Dicho y hecho, me puso la mano encima del pie y se la pasó por la cara. Me extrañó la fe que tienen en los que han estado en estos sitios, aunque sean de otra religión (...), me preguntó por Jerusalén y por los cristianos de allá».

En una iglesia «el rey Yiryis dijo al trujamán: Dile que todo el que entra tiene que arrodillarse ante la Gran Cruz; es algo que establecieron los antiguos y no se puede transgredir». Entonces le dejé, entró solo...»

Por los problemas cronológicos que la *rihla* presenta parece imposible que Ibn Battuta visitara la ciudad antes del fallecimiento de Andrónico II el 12/13 de feb. de 1332. Además el nombre monacal del ex-rey era Antonio y no Jorge (Yiryis), por lo cual cabe pensar que, o bien entendió mal o bien el guía le confundió con la personalidad de este fraile «Jorge».

Y ya concluyendo, estimo que las noticias ofrecidas por Ibn Battuta son en su conjunto aceptables y verídicas, aunque en algún aspecto concreto pueda equivocarse o ser equivocado, al tiempo que su relato es un término de cotejo no desdeñable.



Arte y arqueología

INFLUJOS MEDITERRANEOS DE RAIZ BIZANTINA Y TRADICION ROMANA EN LA ARQUITECTURA DE EPOCA VISIGODA

LUIS CABALLERO ZOREDA
Museo Arqueológico Nacional

I. Metodología

Desde que a fines del siglo pasado Amador de los Ríos descubre el término «latino-bizantino» para adjetivar el Arte, no «germánico», con el que fueron realizadas las coronas de Guarrazar y siendo cada vez más palmaria la ausencia de ese germanismo en nuestro Arte de época visigoda, todos los investigadores que se han dedicado a él han vuelto sus ojos a buscar qué existía de verdad en el término de «bizantino».

1. El tema es difícil, pues nos encontramos por de pronto con un problema de método. La introducción del trabajo de Schlunk, dedicado en 1945 a este tema, ya lo plantea con bastante claridad. A ello hay que añadir la *abundancia de información*. Desde el siglo IV al VIII todo el ámbito del Mediterráneo vierte sobre nosotros cantidad tal de restos, que por su raíz común y por su pertenencia a una «moda» común bizantina plantean de entrada al investigador, el deslinde y el análisis meticuloso de sus detalles para no caer o en elegir elementos cuyo valor sea anecdótico, o, al revés, para no dejar pasar aquellos detalles que, aunque a primera vista lo parecen, de hecho, sean fundamentales. Paralelamente, la información que ofrece la arqueología peninsular es cada vez mayor y, por lo tanto, ocurre que lo que un día no poseía precedentes peninsulares más tarde se encuentran.

2. Este aumento de nuestros datos y de los paralelos se complica, además, con la *corrección* que la investigación provoca en los datos ya utilizados, ya sea en la propia forma de los elementos tratados (caso de Bande o la Mata, como veremos), como en la cronología (caso de las iglesias armenias o de Melque).

3. Junto al aumento de datos tenemos la complicación del propio *concepto de arte bizantino*, tanto en el espacio como en el tiempo. No es lo mismo descubrir un paralelo válido en el siglo V que en el VII. No es lo mismo encontrar un ejemplo aislado, que una concentración de ellos que enlacen orgánicamente un extremo con otro del Mediterráneo. Pero, además, no es lo *mismo* hablar de arte bizantino de las provincias nucleares del Imperio que de otras zonas, o con personalidad muy acusada y diferenciada dentro del Imperio o marginales a él

mismo. Schlunk ya lo señala, pero podríamos buscar a este nivel muchas otras citas.

El influjo del Norte de Africa es algo obvio hoy en día con respecto a nuestra arquitectura y Arte a partir del siglo V. Todo lo que de bizantino tenga el arte del Norte de Africa lo tendremos nosotros, pero no basta que Mauritania Prima fuera una provincia del Imperio para que digamos que todo lo de ella es bizantino, y si no lo es allí, menos aún lo sería, pasado a su través, una vez llegado a nosotros.

4. Existen también *otros condicionantes* que son también fundamentales en el método que empleemos para distinguir la calidad del influjo. El influjo pudo venir como hemos dicho «puro» a través de un arquitecto o unos planos, o pudo ser sólo parcial, bien por un comercio de elementos decorativos, de cerámica, de telas, de descripciones, de ideas traídas por viajeros o inmigrantes que intentarán luego imitarse, o pudieron intervenir acomodaciones a liturgias o costumbres distintas.

5. Debemos tener en cuenta que normalmente comparamos *elementos aislados* y no *el conjunto* del edificio o de la composición decorativa, como un todo. Si hasta cierto punto esta separación es lógica, en el caso de la escultura decorativa, pero siempre que distingamos que nuestro discurso se refiere solo a ella, creo que debemos preguntarnos si ello es válido antes de efectuarlo ante un elemento arquitectónico aislado, y más cuando sobre cada miembro aislada añadimos procedencias y cronologías distintas.

6. La propia *evolución de nuestro arte hispanorromano* es, finalmente, el último condicionante y el principal problema metodológico a solventar, con el agravante de ser medio y fin de la investigación. Cuando existen precedentes en la Península para cada miembro o elemento aislado del edificio y para su uso, ¿puede asegurarse que la propia evolución determinó el eslabón final, o debemos reconocer como más válidos los paralelos foráneos cuando, además, a pesar de ser foráneos, formalmente no consiguen ser más similares?

II. Restos arquitectónicos de época y de zona de ocupación bizantina en España

Los bizantinos llegan a España, como se sabe, a mediados del año 552 requeridos por Atanagildo en su lucha por el trono frente a Agila. La zona de ocupación se extiende entre Cádiz y Cartagena, quedando en duda si llegan a ocupar en el interior las ciudades de Córdoba y Sevilla, que, en cualquier caso, no estuvieron bajo ocupación visigoda. Atanagildo conquista Sevilla en 568; Leovigildo Medina Sidonia y Córdoba en 572. Antes del 619 se reconquista Málaga y Cartagena, al parecer destruida, y el resto del territorio se reconquista por Suintila entre 621 y 624.

Dentro de esta zona de ocupación vamos a citar sólo los restos arqueológicos que, o son también de época, o han sido supuestos como de tal en algún momento.

1. Supuesto baptisterio de *Gabia la Grande* (Granada). Estudiado por Cabré Aguiló en 1923 que la considera de época de ocupación. Se trata de un criptopórtico de quince metros de longitud conocida, rematado en una habitación cuadrada que al parecer estuvo cubierta con bóveda y que poseía en su centro una fuente confundida por Cabré con pila

bautismal. La aparición de tubos cerámicos constructivos y decoración parietal de «opus sectile», fueron los argumentos que le hicieron a Cabré pensar en un edificio «bizantino». Mientras que para lo segundo el mejor paralelo sigue siendo, aunque lejano, la Catabarba de Junius Bassus de Roma (317), los primeros aparecen también en la cercana villa de Daragoleja. Debió formar parte de una rica villa tardorromana a fechar en el siglo IV o algo más tarde.

2. Mosaicos de Libreros,*Vejer de la Frontera* (Cádiz). Publicados por Molina en 1922 como del siglo VI, poniéndolos en relación con la reconquista de Medina Sidonia por Leovigildo en 571. Cita cinco mosaicos, destruidos, de los que restan malas fotos de tres. Parece se organizan en grandes cuadros, de fondo blanco, de los que en los tres se representan sendos bustos, masculino y femenino, frontales, el masculino con diadema y ramas florales (corona?) a su lado; y un caballo marcado en su anca con un aguilucho. El resto del campo musivario lo cubren típicas combinaciones de cuadrados, rombos y exágonos con cruces, jarros, tallos y un delfín. Todo ello indica un asentamiento en «villa» fechable en el siglo V. Su arte puede perfectamente considerarse derivado del romano.

3. Hallazgo de ladrillos estampados y restos supuestos de basílica y baptisterio de *Ronda* (Málaga). Pérez Aguilar en 1965 da la noticia de hallazgos de lo que supone un baptisterio, de pila rectangular y una posible basílica que supone en relación con la frontera bizantina, que pasaría por Arunda, actual Ronda. Cita varios lugares: fuente de la Higuera, Peinado, Llanos de Aguaya y restos en la colección Albarracín. Por su descripción más parecen restos de asentamientos en «villa». Todo ello relacionado con los hallazgos de ladrillos del tipo con inscripción «Bracari vivas cum tuis», de los que señala falsificaciones contemporáneas realizadas también en la zona. Este tipo de ladrillos cristianos, todos los investigadores los enlazan con ejemplares del Norte de Africa, aunque, en todas sus series, con una cronología que abarcaría desde el s. V al VII. Para los de «Bracari» Schlunk presenta paralelos de Doure Europos, Myra (Asia Menor) y Egipto amén de los africanos, fechándolos en la segunda mitad del s. VI, y publica también otro de la misma serie que sustituye el Crismón por un candelabro de siete brazos y la inscripción MIXAA (Michal) que supone de fecha V-VI, aunque nosotros creemos mejor posterior a los de «Bracari». Como vemos estos ladrillos coinciden con la fecha de ocupación bizantina, aunque su raíz cercana debe considerarse africana.

4. Basílica de *Aljezares* (Murcia). Publicada por Mergelina en 1940 como bizantino. De tres naves ofrece como característico, entre las peninsulares, un ábside resaltado, unido por un muro con doble esquina a la nave central, a su vez con tramo resaltado y baptisterio lateral de planta circular y pila rectangular alargada. Mergelina la fecha a fines del s. VI o comienzos del s. VII, con paralelo en S. Eustasio de Myrsa (Asia Menor). Sin embargo, y a pesar de su individualidad en la arqueología peninsular, los paralelos más cercanos siguen siendo africanos (Perigotville y Tipasa y Djemila para el baptisterio) a pesar de los precedentes en Siria, Anatolia y Egipto. Por su rica escultura se fecha en la segunda mitad del s. VI. Esta escultura, a la que incluso se ha intentado filiar con el arte prerromano, se encuadra en un amplio grupo de escultura hispánica del s. VI a la que

se puede vincular con la tradición hispanorromana.

5. Basílica de *S. Pedro de Alcántara*, Vega del Mar (Málaga). Estudiada por Pérez de Barradas entre 1930 y 1936. Al contrario de los casos anteriores la consideró de fines del s. IV con paralelos africanos y suponiendo una etapa de reconstrucción del maremoto de 526. Sin embargo, pertenece al grupo bien representado en nuestra Península de las basílicas de ábsides contrapuestos, aunque con orientación invertida. Schlunk supuso un paralelo en Santa María de Grado, fundamentalmente por las dos habitaciones que encuadran su ábside occidental. Palol critica con razón este argumento, pues estas habitaciones o pueden ser añadidos en Alcántara o en Grado, y Grado mismo pudo ser previamente de testero recto y no se encuadra de ningún modo en las de ábsides contrapuestos. Su decoración, placas con peltas y rombos, suponen una contradicción por su estilo con la fecha del s. VI y más en su segunda mitad que conviene a la iglesia. De cualquier modo estas placas se pueden entender en la tradición romana, especialmente ravenática, a pesar de sus evidentes paralelos genéricos bizantinos.

6. Poblado de la Loma de los Canteros, *Cerro Montroy* en Villaricos (Almería). Excavado y publicado por Siret en 1907 quien lo supone bizantino, de fines del s. VI o comienzos del VII. En la loma del cerro se extienden casas, sin distribución urbanística aparente, toscas, de mampostería y encerradas por una muralla de 1,30 metros de grueso, que se corona con un torreón rectangular en el que se abría la puerta (¿en ángulo?). El final del poblado al parecer fue repentino. Entre el material encontrado (cuchillos, puntas de lanza, clavos, anzuelos, vidrios, ánforas) resalta un lote importante de la sigillata «Late Roman C» decorada con conejos, delfines, cratera y orantes, y algunos fragmentos de sigillata clara D estampada. La primera, según Hayes, debe encuadrarse entre mediados del s. V y mediados del VI, mientras que los segundo lo serían, según el estilo E ii de Hayes, entre 530 y 600. La primera cerámica, más abundante, es de procedencia «bizantina» y la segunda, sólo fragmentos, «africana». Piezas pertenecientes a la clara D estamapda se han encontrado también en S. Pedro de Alcántara y Aljezares, no así la bizantina. El hecho es curioso pues hay que concluir, por la cronología hoy aceptada, que es justamente la llegada de los bizantinos la que corta la vida del poblado y la comercialización de «su» cerámica, e incluso que los pocos fragmentos de cerámica «africana» pudieron ser ellos los que los transportaron. En cualquier caso debemos tomar lo dicho como hipótesis a comprobar.

III. Otros restos arquitectónicos de la zona de ocupación o limítrofes

1. Ermita de los Santos, *Medina Sidonia* (Cádiz). Pemán, 1929-32. Inscripción de deposición de reliquias por el obispo Pimenio en 630. Capiteles romano y visigodos. Relieves decorativos visigodos.

2. Ermita de S. Ambrosio, *Vejer de la Frontera* (Cádiz). Pemán, 1929-32. Inscripción de deposición de reliquias por el obispo Pimenio en 644. Capiteles romano y visigodo.

3. Basílica de *Alcalá de los Gazules* (Cádiz). Schlunk, 1945. Tres naves con

ábside resaltado rectangular. Inscripción de deposición de reliquias por el obispo Pimenio en 662.

4. Baptisterio de los *Reales Alcázares* de Sevilla. Bendala y Negueruela, 1980. Lo consideran del s. IV o comienzos del V, con una reconstrucción hacia fines del s. V en que la cuba se hace octogonal, quizás por influjo ambrosiano o milanés.

5. Iglesia rupestre de *Valdecanales* (Jaén). Vañó Silvestre, 1970. Iglesia rupestre de tres naves con fachada con arquería también rupestre, fechada en la segunda mitad del s. VII.

6. *Bruñuel*, Quesada (Córdoba). Del Nido, 1964. Restos de una amplia aula con ábsides contrapuestos que se ha llegado a suponer basílica. Parece que pudo serlo en el s. VI de modo parcial. Fecha a partir del s. IV.

7. Basílica de *El Germo*, Alcaracejos (Córdoba). Ulbert, 1968. En la serranía de Córdoba, zona muy posiblemente no ocupada por los bizantinos. De doble ábside y tres naves, con baptisterio añadido de una nave con doble ábside y piscina ovalada. Fechada hacia 600.

8. Pila bautismal de *El Guijo* (Córdoba). Iturgaiz, 1967. Cercana a la anterior. Pila cruciforme sencilla, posiblemente del s. VII.

9. Mausoleo de *La Alberca* (Murcia). Mergelina, 1943. Rectangular con ábside y cripta, con mosaicos hoy perdidos. Paralelos en los «martyris» de Salona, y Pecs (Panonia). Comienzos del s. IV.

10. Necrópolis de *Cartagena* (Murcia). Sanmartín y Palol, 1969. Necrópolis con mesas de ágape como las conocidas en el N. de Africa. Se utiliza en los siglos IV y V.

IV. Algunas consideraciones sobre el tema propuesto

1. A nuestro parecer es aceptable en sus líneas generales el esquema de Schlunk sobre las etapas de influjos mediterráneos de raíz bizantina en el arte visigodo. Una *primera época* cubriría fines del s. IV y el siglo V, respondiendo a la época teodosiana y por lo tanto a un *influjo romano oriental* más que bizantino: mausoleos de La Alberca (Murcia) y de Las Vegas de Puebla Nueva (Toledo); *missorium* de Almendralejo (Badajoz) de 388; y los influjos a través de Italia y el Norte de Africa en los sarcófagos, los del taller de Tarragona y los de Puebla Nueva, Ecija (Sevilla), Hellín (Albacete) y el de Ithacio de Oviedo.

La *segunda etapa* cubre el s. VI centrándose los influjos de raíz bizantina, fundamentalmente *ravenática*, en toda la franja occidental de la Península: escultura decorativa de Mérida, Toledo y Sevilla; placas de Saamasas (Lugo). Se supone un fuerte influjo de comerciantes y de los productos de su comercio en Mérida, como dicen las fuentes: broche bizantino de El Turuñuelo (Badajoz).

La *tercera etapa* se centra en la segunda mitad del s. VII, justinianea, localizándose el camino de llegada por el *S. de Italia y Sicilia*: escultura decorativa de Lisboa, Chelas, Mérida y Salvatierra de Tormes, con influjos de telas. En arquitectura Monterios, la Mata y Bande.

En la arquitectura la problemática del influjo bizantino contrapuesto a una tradición hispano-romana se centra en dos «temas»: los edificios de planta cruciforme, enlazados en bastantes ocasiones a un uso funerario, y el arco de herradura.

2. Los *edificios cruciformes* creemos que deben descomponerse en sus elementos fundamentales, buscando para cada uno de ellos sus precedentes y finalizando con un análisis global. Pensemos que, si para cada elemento existen precedentes locales y la posibilidad de una evolución tipológica y cronológica, el influjo exterior debe demostrarse con más cuidado. El caso contrario obliga a demostrar una evolución más complicada que la que se daría a partir de elementos autóctonos.

Así ocurre con el mausoleo de la excavación menor de *La Cocosa* (Badajoz), supuesto «bizantino» por Serra Rafols en 1953. Los precedentes que da Serra son ciertos, pero, como ya señala el primero Palol, no son necesarios, debiendo considerarse romano teodosiano de raíz occidental. Sus elementos aislados serían: mosaicos, narthex transversal rematado en ábsides y entrada en triple arcada. Prácticamente todos tienen paralelos en Centcelles, Santervás del Burgo, Marialba y La Alberca. Ello no impide que el narthex y la triple arcada tengan paralelos en Sta. Constanza de Roma y luego en el justiniano S. Vital de Rávena, pero que se invalidan cuando después de La Cocosa los encontramos en el mausoleo segundo de La Cocosa y en Odrinhas, igual que ocurre con los otros elementos, principalmente herradura y planta en cruz: La Cocosa II, Odrinhas, Segóbriga, Valdecebadar, grupo de Melque y Montelios.

Otro tipo que se considera también oriental por sus muchos paralelos, fundamentalmente en Siria y Egipto, son los mausoleos pequeños, subterráneos o semisubterráneos, de planta en «T» o en † formado por los arcosolios para sarcófagos, como los de la *basílica de Tarragona* o el de *Sta. M.ª del Valle de Pedraza* (Segovia). Podría efectuarse una evolución hispana, paralela en sus términos a la que realiza Tchalenko para la basílica martirial de S. Simeón el Estilita, salvando su valor y la ausencia en España de monumentos «imperiales» de su empuje.

En este sentido *Valdecebador* (Badajoz), fechada por Ulbert a comienzos del s. VII, sería uno de los eslabones. Podríamos señalar como su precedente el mausoleo de Aghtz (Armenia), del s. IV para Kahchatrian, con ábside en herradura y planta en cruz por arcosolios laterales, pero es un paralelo demasiado lejano. Más importancia tienen sus dobles arcadas en crucero, precedentes quizás de las triples de Montelios y paralelas a las de Fraga y Nazaré, e intermedias con la triple que vimos en La Cocosa.

Los elementos del *grupo de Sta. M.ª de Melque* (Toledo), *S. Pedro de la Mata* (Toledo) y *Sta. Comba de Bande* (Orense) son: cruz libre; ábside en herradura interior; anteábside cerrado por dos canceles; pasos en anteábside y crucero; pórtico a los pies y doble coro. No conocemos ningún paralelo que los acoja todos. Schlunk presentó para las dos últimas (Melque se consideraba mozárabe y no visigoda) las de Sta. Croce Camerina y Bagno di Mare (Sicilia), pero hoy sabemos que los ábsides rectangulares actuales de Bande y la Mata son reconstrucciones medievales, y así les faltan todos los elementos excepto el de cruz libre. Esos paralelos sí pueden ser válidos para la publicada por Martín Bueno de *Ventas Blancas* (Logroño). Sin embargo, existen paralelos para otros elementos de este grupo tan unitario: Justiniana Prima (Serbia), Botevo y Caricin Grad (Bulgaria) y otras de Italia, fundamentalmente para la cruz libre, anteábside, pórtico y uso funerario como tuvo Melque. Pero

los mismos precedentes se encuentran, también aislados, en España, incluso el de cierre cultual en zonas a lo que posiblemente responden las dobles arcadas en crucero que antes citamos.

S. Fructuoso de Montelios (Portugal, hacia 665) es posiblemente con La Cocosa el edificio más identificado con un influjo puro bizantino. Se busca su identificación con el, lejano en el tiempo, mausoleo de Gala Placidia: planta en cruz y arcos decorativos exteriores. Con más razón en las triples arcadas en crucero y las iglesias de cinco cúpulas justinianeas: S. Vital, Santos Apóstoles de Constantinopla y S. Juan de Efeso. Ya vimos cómo la planta, los ábsides en herradura y las arcadas poseen precedentes hispanos, mientras que para lo demás debemos conservar su adjetivo de bizantino.

3. Por hoy debemos considerar también de influjo oriental, quizás sirio, dos conjuntos urbanísticos, la ciudad de *Recópolis* (Guadalajara, por Leovigildo en 578) y el *monasterio de Melque*, quizás de tipo cerrado como requería la regla de S. Isidoro, a pesar de los paralelos que puedan efectuarse con el urbanismo de las «villas» romanas.

4. El *arco* decorativo *de herradura* ofrece una curiosidad ya observada por Presedo, el desarrollarse en los dos extremos del Mediterráneo. Montelios ofrece paralelos armenios tanto para su moldura de base como para la del cimborrio, a base de arquillos de herradura alternando con otro en mitra. Lo mismo le ocurre a una moldura en estuco que decora el trasdós de un arco de herradura en Melque, en que los arquillos en realidad son flores de lis encadenadas, igual que un relieve visigodo de la catedral de Lisboa. Existen otros precedentes a esta decoración, nunca tan similares, en artes menores, pero no en decoración arquitectónica de modo tan singular, o sea, en molduras de tejado y en molduras de arcos de herradura, lo que significa que no se trata de elementos aislados sino de un conjunto de ellos. Porque, por otra parte, en artes menores ya son conocidas desde el s. V en España series de arcos de herradura tanto en series lineales (paralelas a las molduras de tejado) como en círculo (paralelas a las de arco) y que parten del broche y el petral de la necrópolis de Fuentespreadas (Zamora).

5. La misma complejidad de elementos se da en las *técnicas constructivas* respecto a Siria y Armenia (Tchlenko y Khatchatrian). Allí son normales, al parecer por los terremotos, los encajes horizontales de sillares, dovelas en escalón y una técnica depurada de doble muro de sillares con núcleo de hormigón. Aún podríamos añadir los arcos de descarga de dinteles; el descentramiento del trasdós en los arcos de herradura armenios y los pilares adosados en esquinas o decorativos y sin capitel. Algunos de estos elementos aparecen ya en Occidente y podemos citar, además de casos estrictamente occidentales, otros como Espalato (inicios del IV) o el mausoleo de Teodorico en Rávena (comienzos del VI) que bien pudieron ser enlaces intermedios para las técnicas visigodas.

V. Conclusiones

1. El influjo bizantino debe estudiarse en arquitectura, tras el planteamiento y la resolución de una metodología muy estricta.

2. En la época y en la zona de ocupación bizantina no se constata una arquitectura bizantina, sino un influjo nor-

teafricano igual que en el resto de la Península (Schlunk).

3. En general se deben aceptar las tres etapas de influjo de raíz bizantina que ofrece Schlunk.

4. En cualquier caso la influencia bizantina es más clara en las artes menores y en las artes decorativas, sin que pueda asegurarse por hoy para el «cuerpo» de los «elementos» arquitectónicos, ni en los casos de La Cocosa, grupo de Melque y Montelios. Si llegan elementos menores bizantinos: un caso especial lo representa la cerámica «Late Roman C», hasta mediados del s. VI.

5. En la arquitectura parece debe admitirse una evolución local romana, que se desarrolla como una «parcela» dentro de la perspectiva general bizantina de cada época, esto es, que se «acomoda» a unas características estéticas y técnicas genéricas del Mediterráneo. Existen unos «impulsos» foráneos que potencian la evolución, o la encauzan.

6. Debe estudiarse, desde las fuentes, si existen indicios entre la llegada de mano de obra, artistas, arquitectos, modelos, planos, descripciones, etc.

VI. Bibliografía

1. General sobre el tema: PUIG I CADAFALCH, *L'architecture religieuse dans le domaine Byzantin en Espagne*, «Byzantion», 1, 1924, 519-533; SCHLUNK, H., *Relaciones entre la Península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda*, «Archivo Español de Arqueología», 1945; WERNER, M., *Hallazgos bizantinos en España*, «Cuadernos de Historia Primitiva», 3, 1948; PALOL, P. de, *La ocupación bizantina en España y sus relaciones con el arte de época visigoda*, «Congreso de Estudios Bizantinos», Salónica, 1953; PRESEDO VELO, F. J., *España y Bizancio en la Edad Media. La España bizantina*, tesis doctoral ante la Universidad de Madrid, 1954.

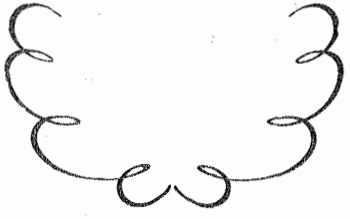
2. General. Buscar en ella la concreta de cada monumento: PALOL I SALELLAS, P. de, *Arqueología Cristiana de la España Romana*, Madrid-Valladolid, 1967; FONTAINE, J., *L'Art Préroman Hispanique*, I, Zodiaque, 1973, edición española, Madrid, 1978; SCHLUNK, H. y HAUSCHILD, Th., *Die Denkmäler der frühchristlicher and Westgotischen Zeit*, Mainz am Rhein, 1978.

3. No recogida en la general sobre apartado 2: MOLINA, V., *Interesantes mosaicos visigóticos. Vejer de la Frontera. Ara visigótica del santuario de la Oliva*, «Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos» (Cádiz), 3, 1922, 59 ss.; PÉREZ AGUILAR, A., *¿Una basílica paleocristiana en Ronda?* (Málaga), «IX Congreso Nacional de Arqueología», Valladolid, 1965 (Zaragoza, 1966), 337-404; SIRET, L., *Villaricos y Herrerasí. Antigüedades púnicas y romanas, visigóticas y árabes. Memoria descriptiva e histórica*, «Memorias de la Real Academia de la Historia», 14, 1909, 379-478; HAYES, J. W., *Late Roman Pottery*, Londres, 1972.

4. No recogida en la general sobre apartado 3: BENDALA GALÁN, M. y NEGUERUELA MARTÍNEZ, I., *Baptisterio paleocristiano y visigodo en los Reales Alcázares de Sevilla*, «Noticiario Arqueológico Hispánico», 10, 1980, 335-379; PEMÁN, C., *La ermita de S. Ambrosio en Vejer de la Frontera*, «Boletín. Museo de Bellas Artes de Cádiz», 4, 1929-32, 123 ss.; PEMÁN, C., *El material visigodo de la Ermita de los San-*

tos de Medina, «Boletín del Museo de Bellas Artes de Cádiz», 4, 1929-32, 31 ss.

5. No recogida en la general sobre apartado 4: CABALLERO ZOREDA, L., *La «forma de herradura» hasta el siglo VIII y los arcos de herradura de la iglesia visigoda de Santa María de Melque*, «Archivo Español de Arqueología», 1977-78, 323-364; CABALLERO ZOREDA, L., *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque (Toledo). San Pedro de la Mata (Toledo) y Santa Comba de Bande (Orense)*, «Excavaciones Arqueológicas en España», 109, 1980; KHATCHATRIAN, A., *L'Architecture arménienne du IV^e au VI^e siècles*, París, 1971; KINGSLEY, K., *Visigotic architecture in Spain and Portugal: a study in masonery, documents and form*, University Microfilms International, 8029453, Londres, 1980; TCHALENKO, G., *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus a l'epoque romaine*, París, 1954.



Información y noticias

El Ministerio de Cultura de Grecia, a través del Excmo. Sr. Embajador de Grecia en España, ha hecho donación de trescientas mil dracmas para el apoyo de las actividades de nuestra Asociación.

★ ★ ★

La Oficina de Información de la República de Chipre ha donado a la Asociación un lote de libros de diferentes materias en relación con la historia y cultura de ese país.

★ ★ ★

Durante el pasado mes de marzo, invitados por la Asociación visitaron España los hispanistas griegos Yannis Jasiotis y Victoria Jatzigueorguíu, de la Universidad de Salónica, pronunciaron sendas conferencias sobre «Grecia en el marco de la política española desde el siglo XV al XIX» y sobre los «Orígenes de la prosa griega moderna» respectivamente. Las sesiones tuvieron lugar en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense y en la Fundación Pastor de Estudios Clásicos. En este mismo mes y con la colaboración de la Asociación de Estudiantes Griegos en Madrid, Dimitri Papagueorguíu pronunció una conferencia sobre los avatares históricos de Grecia en los últimos cuarenta años, con motivo de la presentación de un documental sobre la Resistencia Nacional Griega.

El profesor D. Antonio Tovar, presidente de la Asociación Cultural Hispano-Helénica, ha sido nombrado recientemente académico correspondiente de la Academia de Atenas.

★ ★ ★

S.M. el Rey D. Juan Carlos I ha otorgado a Sarandis Antíocos la Cruz de Caballero de la Orden de Isabel la Católica, a propuesta del Ministerio de Asuntos Exteriores, al término de su misión como agregado de prensa en la Embajada de Grecia en España.

★ ★ ★

El «Centro Jónico» de la isla de Quíos organiza un programa de estudios helénicos, consistente en seminarios de verano de dos semanas de duración sobre diversas materias de interés científico, literario, filosófico y artístico. El programa de 1983, a partir del tres de Julio, comprende cursillos de arqueología, arquitectura, música, historia, teatro, poesía y filosofía. Paralelamente el «Centro Jónico» organiza también cursos de griego moderno (tres grados) y seminarios sobre poesía griega moderna y Nicos Casantzakis. Para información e inscripción, dirigirse a THE IONIC CENTER, 12 Strat. Syndesmou Street, Atenas 136 (Grecia), Tel. 360448.

SEMANA DE ACTUALIZACION CIENTIFICA PARA HELENISTAS

El Instituto de Ciencias de la Educación (ICE) de la Universidad Complutense ha organizado una *Semana de Actualización científica*, cuyas sesiones se desarrollarán en el Paraninfo de la Universidad (Facultad de Filología, Edificio A) del 26 al 30 de septiembre de 1983. Las ponencias han sido encargadas a especialistas de la Universidad Complutense, Universidad Autónoma, UNED y CSIC. El programa previsto incluye una revisión de prácticamente todas las disciplinas integrantes de la Filología Griega. Las ponencias tendrán como denominador común el intento de dar una visión global de las novedades más importantes producidas en todos los campos de la Filología Griega desde 1970 hasta hoy. Anticipamos un esquema del programa, tal y como nos ha sido facilitado por el ICE:

Día 26

Técnicas Filológicas

Antonio Bravo: «Paleografía griega»
Concepción Serrano: «Epigrafía griega»
Manuel Fernández Galiano: «Papirología griega»
José S. Lasso de la Vega: «Crítica textual de los autores griegos»
Juan Zaragoza: «Traducción al español de autores griegos»
Aníbal González: «Ediciones de textos griegos»

Día 27

Lingüística griega

Julio Mendoza: «Lingüística indoeuropea»
Francisco Rodríguez Adrados: «Dialectología griega»
José L. García Ramón: «El micénico»
Alberto Bernabé: «Fonética griega»
Luis M. Maciá: «Morfología griega»
Emilio Crespo: «Sintaxis griega»

Día 28

Marcos Martínez: «Semántica del griego»
Javier López Facal: «Lexicografía griega»
Antonio Guzmán: «Métrica griega»
Manuel I. Rodríguez Alfageme: «Historia de la lengua griega»

Historia y Arqueología

Javier Arce: «Arqueología griega»
Domingo Plácido: «Historia de Grecia»

Día 29

Literatura

Elvira Gangutia: «Literatura griega arcaica»
Juan A. López Pérez: «Literatura griega clásica»
Emilio Fernández Galiano: «Literatura helenística»
José García Blanco: «Literatura de época imperial»
Antonio Piñero: «Literatura cristiana primitiva»
Goyita Núñez: «Literatura bizantina»
Pedro Bádenas: «Literatura griega moderna»

Día 30

Mito, Pensamiento y Humanismo

Carlos García Gual: «Mitología griega»
Emilio Lledó: «Historia de la filosofía griega»
Luis Gil: «Filología y humanismo griego»

LA RESISTENCIA GRIEGA

ALBERTO GIL NOVALES
Universidad Complutense

Maj-Gen. Stefanos SARAFIS: *ELAS: Greek Resistance Army*, translated by Sylvia Moody. Biographical Introduction and Footnotes by Marion Sarafis, Merlin Press, London, 1980, CI-556 págs., más una lista de topónimos sin paginar y un mapa.

Aunque en 1951 se había publicado en Londres una edición abreviada de este libro, la traducción del texto completo a una lengua occidental aparece ahora por primera vez. Se trata de un libro fundamental para la historia de la Resistencia, por supuesto griega, pero también europea, durante la Segunda Guerra Mundial; y para la historia de esta misma guerra. Y en definitiva también para entender a la Grecia actual y al mundo en que nos movemos.

Para muchos españoles el nombre de Sarafis será absolutamente desconocido: y, sin embargo, abundan por ahí las historias de la II G. M., pero ¡quién se va a fijar en la remota y depauperada Grecia! Para ellos, y para mí, la Introducción de Marion Sarafis resulta imprescindible, forma parte ya del libro que presenta, y el lector se siente agradecido. Stefanos Sarafis nació en 1890: veinte años después ingresaba como sargento voluntario en un regimiento de infantería. Su suerte fue que le tocó un capitán de tendencias liberales, Alejandro Othoneos, con el cual mantendrá siempre una gran amistad. Van a llegar inmediatamente los años de las guerras balcánicas, crueles y desastrosas, y de la Primera Guerra Mundial. El joven Sarafis, honesto y patriota, pasa en estas guerras por una experiencia que le marca para siempre: aunque todos dicen defender a la Patria, a las peores zonas del frente, allí donde se producen las grandes carnicerías humanas, sólo van los humildes, los hijos del pueblo, mientras que ricos, aristócratas y monárquicos buscan enchufarse en las oficinas, en la retaguardia, donde no llega el peligro, pero sí los honores.

Sarafis asciende en el escalafón militar, pero la experiencia de sus años de guerra ha hecho de él un oficial progresista y republicanizante. También ayuda su experiencia de 1912, cuando quiso entrar en la Academia Militar, sólo para encontrar que este cuerpo estaba reservado a candidatos distinguidos. En adelante su promoción será la guerra, el servicio constante, ya con una clara significación por lo menos constitucional.

Sarafis se apunta en el cuerpo expedicionario griego, que va a la Rusia en revolución; y aunque no llega a ir, algunos compañeros sí han llegado hasta Odesa, ciudad en la que todavía se habla mucho griego, de donde vuelven contando noticias de la revolución y de las inmensas desigualdades sociales que, bajo el zarismo, había en ese país. Sarafis

comprende que es injusto que un oficial griego progresista luche contra la Revolución rusa: su pensamiento ha dado así un nuevo paso adelante. Una estancia en Francia, en *l'Ecole de Guerre*, le sirve para comprender el atraso teórico y técnico, la inutilidad de tantos oficiales del Ejército griego. Sarafis, venizelista siguiendo a Othoneos, será actor y víctima de las disensiones civiles griegas. Revolución y contrarrevolución se suceden intermitentemente. Sarafis, muy militar, muy preocupado de que el Ejército griego sea efectivamente un Ejército, lo ve dividido entre oficiales progresistas y reaccionarios, lo que tiene su reflejo exterior, que a su vez reobra sobre el interior de Grecia. Porque son los momentos reaccionarios los que se aprovechan para convertir la victoria de Grecia en la I G.M. en una guerra imperialista, lo que le valió la derrota a manos de la nueva Turquía de Kemal Atatürk. En fin, el 4 de Agosto de 1936 empieza la Dictadura de Metaxas, justificada en una supuesta amenaza comunista. Es el famoso régimen llamado del *Cuatro de Agosto*, una especie de fascismo europeo, que suele ser olvidado también cuando se pasa revista a los fascismos de la época.

Para Sarafis, como para todos los oficiales progresistas y republicanos, el Cuatro de Agosto significó la pérdida de su carrera, y muy pronto el confinamiento en la isla de Milos, en donde en 1938 lo conoció una estudiante inglesa de Arqueología, su futura esposa Marion Sarafis, que había llegado hasta Milos para trabajar en el neolítico local. Cuando Italia atacó a Grecia en 1940, introduciendo con ello a este país en la II G.M., Sarafis pudo volver a Atenas, pero no le fue fácil volver al ejército. Se ofreció a ingleses y franceses, pero los primeros no contestaron, los segundos sí, pero su propia derrota impidió cualquier relación con ellos. El Ejército griego, que todavía era el de la Dictadura, se hallaba desmoralizado, y era terriblemente derrotista. Sarafis quería luchar, pero en Grecia, junto a su pueblo. La emigración política le parecía inútil: en los años anteriores sólo la había comprendido, para un militar, si iba a España a luchar en la defensa de la República.

Pero con la derrota del Ejército oficial empiezan los años cruciales de este libro, 1941-1945. En suelo griego, el 27 de septiembre de 1941, se fundaba EAM, asociación de varios partidos y movimientos, bajo la iniciativa y la dirección de algunos líderes del Partido Comunista Griego. Además del comunista, en EAM estaban representados el Partido Agrario, el Socialista, el socialdemácrata Unión de la Democracia Popular, y dos movimientos de resistencia, a los que después se unieron el Liberal de Izquierda, formado por radicales ex-venizelistas, y el Democrático Radical. ELAS era el ejército de EAM. Juntos representaron el más importante movimiento de Resistencia en Grecia —hubo otros, de menores dimensiones, y que acabaron siendo meros agentes de los ingleses— y a la vez un movimiento de liberación nacional.

El programa de EAM para después de la Liberación pedía elecciones libres para una Asamblea Constituyente, que decidiría el futuro político del país. Mientras tanto, durante la guerra, practicó la llamada *laïki dimokratia*, republicana y socialista, con amplio desarrollo de las propiedades públicas, y a la vez de la descentralización política y administrativa y de la independencia de la vida local. En definitiva, lo que se buscaba era pleno apoyo popular, lograr que EAM fuese un movimiento de masas. Porque la experiencia de 1935 —una rebelión democrá-

UNIVERSIDAD DE MURCIA
FACULTAD DE LETRAS
BIBLIOTECA

tica, sin base en el pueblo— había demostrado su infecundidad.

Sarafis ingresó en ELAS a comienzos de 1942, y se convirtió muy pronto en su principal dirigente. Se distinguió siempre por su esfuerzo constante, su moderación, su falta de apetencias personales, y su talento militar y político. Aunque las decisiones políticas estaban reservadas a EAM y a su Consejo Nacional, y aunque se decidió que las diversas unidades de ELAS tuviesen tres jefes: uno político, otro militar —es decir, de los que procedentes del antiguo ejército, se habían sumado a la rebelión— y el tercero, también militar, pero procedente de la guerrilla misma —los llamados *capetans* o *capitanos*— el prestigio moral de Sarafis contaba mucho a la hora de tomar decisiones políticas.

Sarafis sabía por qué luchaba. Para él la guerra de 1941-45 repetía y completaba la anterior lucha del pueblo griego para darse libertad y soberanía, desde la guerra de 1821, y tenía bien presentes los resultados de aquellas heroicas campañas para componer su actualidad. Grecia en 1821 había comenzado una guerra de independencia, que no obstante sus éxitos había terminado nueve años después con la independencia formal del país, pero sometido a intereses ajenos, en este caso los del Imperio inglés: Grecia quedaba bajo un rey extraño, que cumplía funciones de mayordomo al servicio del inglés. Incluso los guerreros que más se habían distinguido en 1821 fueron perseguidos, y muchos de ellos tuvieron que emigrar. Entre ellos se contaron los antepasados de Sarafis, que se establecieron en Tesalia occidental, entonces todavía bajo soberanía turca. Cuando en 1881 Tesalia pasó a Grecia, los antiguos emigrantes volvieron a ser griegos: el apellido original, Mismis, se había perdido, y la familia era conocida por el oficio del que primero se estableció en Tesalia: Sarafis, o sea, prestamista.

De esta forma toda la historia moderna de Grecia se concentra en 1941-1945. EAM-ELAS llegó a ser el más potente movimiento de Resistencia, de todos los surgidos en Europa, el mejor organizado, el que mayor apoyo popular recibió siempre —o más que recibir apoyo, era él mismo pueblo— y el que mayores contribuciones realizó al esfuerzo aliado de guerra.

Y, sin embargo, a Grecia le pasó algo semejante a lo que le había pasado en 1830: también ahora fue subordinada a intereses ajenos, también ingleses —aunque el autor, en el prefacio a la edición abreviada de 1951, exculpa al pueblo inglés, que simplemente ignoraba lo que sus jefes militares y sus políticos estaban haciendo en Grecia. La tragedia de Grecia se derivó del curso de las operaciones en la II G.M. En términos estratégicos, ELAS dependía —para suministro de armas, etc.— del Cuartel General Aliado de Oriente Medio; pero desde el momento en que la invasión aliada en Europa se produce en Italia, Grecia queda como algo secundario, que no puede distraer el esfuerzo principal de guerra. El interés militar llevaba a los griegos a enlazar con los rusos, que avanzaban por los Balcanes. El Gobierno conservador inglés no tenía interés en apoyar a un movimiento izquierdista, y aunque hubo grandes esperanzas ante la llegada de una Misión militar rusa, los pactos y las esferas de influencia impidieron la colaboración que se esperaba. Después de la Liberación, ELAS tuvo que entregar las armas.

La guerra civil subsiguiente queda fuera de este movimiento, y del libro. No así la vida de Sarafis, en el relato de su esposa —se casaron en 1952— quien abandonó una vez más el ejército, tuvo sus problemas con la política preconizada por el Partido Comunista, resistió la enorme represión que contra los héroes de la Segunda Guerra Mundial se llevaba a cabo, y decidió dedicarse a la política, y a escribir sus libros. Son los años, a partir de 1947, de la entrada de los norteamericanos, que van poco a poco sustituyendo a los británicos en la misión de gendarmes contra el pueblo. Sarafis estorbaba: en 1957 murió atropellado por un automóvil de una base norteamericana. Todos los indicios apuntan a la C.I.A.

La riqueza de este libro no se deja aprisionar en este breve resumen. ¿No habrá ningún editor español que se decida a traducirlo?